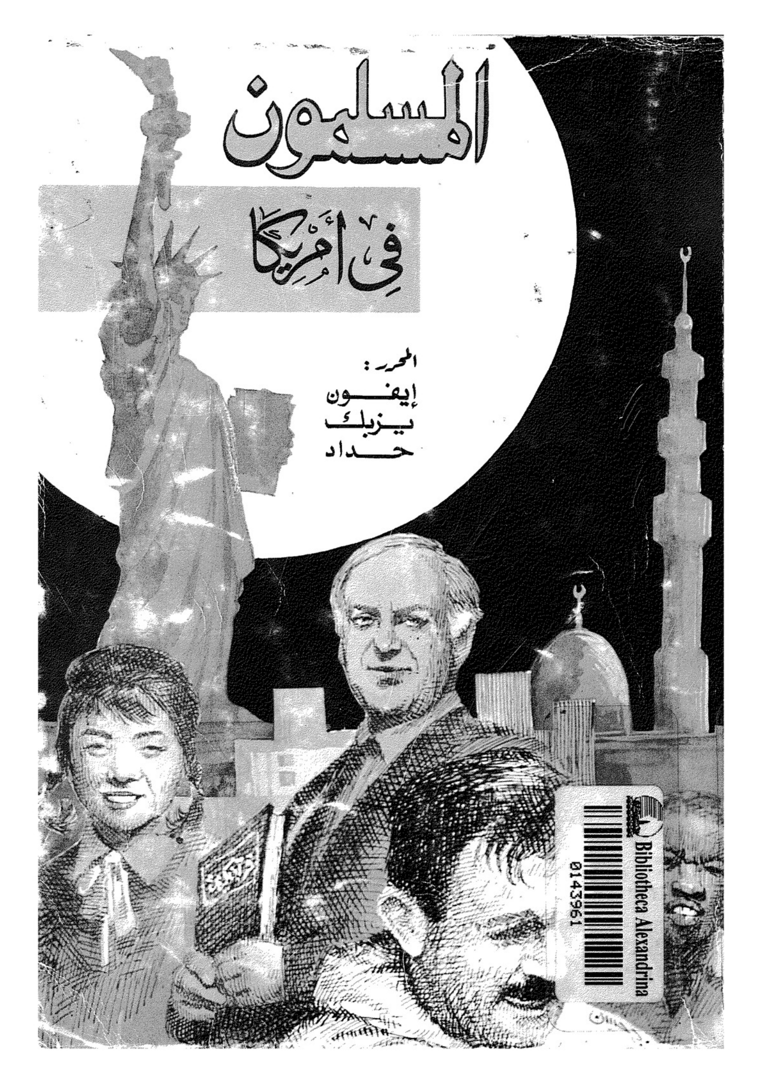


المسلمون
في أمريكا
المحرر :
إيفون
يزبك
حداد



المحرر :
إيفون
يزبك
حداد

THE MUSLIMS OF AMERICA edited by Yvonne Yazbeck Haddad.
Originally published in English by Oxford University Press under the title "The Muslims of America".

الطبعة الأولى
١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م

الناشر : مركز الأهرام للترجمة والنشر
مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء القاهرة
تليفون ٥٧٨٦٠٨٣ - تلكس ٩٢٠٠٢ يوان

شكر وعرفان

يضم هذا الكتاب بين دفتيه دراسات عن الدين الإسلامى كما يمارس فى مختلف البيئات فى أمريكا الشمالية ، وذلك اعترافا بوضع الأقلية الإسلامية المتنامية فى الولايات المتحدة وكندا . والأوراق التى تم جمعها فى هذا المجلد قدمت أولا فى مؤتمر كُرّس « للمسلمين فى أمريكا » ، عقد فى أبريل ١٩٨٩ بحرم جامعة ماساشوستس فى امهيرست تحت الرعاية المشتركة لقسم التاريخ ، وبرنامج دراسات منطقة الشرق الأدنى ، والنادى العربى بالجامعة . وحظى هذا المشروع بدعم من المنح المالية من الصندوق القومى للإنسانيات ، ووزارة التعليم ، وشركة البترول العربية الأمريكية ، ومؤسسة الكليات الخمس ، وشركة موبيل أويل . كما توافرت له موارد جامعة ماساشوستس بفضل كل من النادى العربى ، ومكتب رئيس الجامعة ، وقسم التاريخ ، وكلية الدراسات الإنسانية والفنون الجميلة ، ومكتب البرامج الدولية ، وكلية العلوم الاجتماعية والسلوكية ، وبرنامج دراسات منطقة الشرق الأدنى . وكافة وجهات النظر والمعتقدات الواردة فى هذه البحوث إنما تعبر عن رأى مؤلفيها ولا تعكس بالضرورة آراء الهيئات الراعية .

وتود اللجنة التنظيمية للمؤتمر أن تعرب عن شكرها الخاص للأشخاص التالية أسماؤهم : جوزيف دافى رئيس جامعة ماساشوستس ، وموراى شوارتز عميدة كلية الدراسات الإنسانية والفنون الجميلة ، وجلين جوردون عميد كلية العلوم الاجتماعية والسلوكية ، وباربرا بيرن مديرة مكتب البرامج الدولية . كما توجه الشكر الخاص للمساهمات التى قدمتها اليزابيث بريور مساعدة العميد لدراسات المناطق والمديرة المناوبة للمؤتمر ، والتى اشتركت فى كافة نواحى المشروع منذ مولده . كما أشرف روبرت إنجل ، منسق المؤتمر ، وكذلك أليس عيزر وكاثلين مور ، على كل الترتيبات المحلية المتصلة بالمؤتمر .

وتعرب عن امتنانها أيضا إلى رؤساء وأعضاء الندوات العديدة المنعقدة طوال المؤتمر . وتضم قائمة الرؤساء والأعضاء التابعين لجامعة ماساشوستس كلا من رولاند سارتى رئيس قسم التاريخ ، واليزابيث بريور مساعدة العميد لدراسات المناطق ، وأنّا تسينج أستاذة الأنثروبولوجيا ، ووالتر دينى رئيس قسم تاريخ الفن ، و و . بارنيت

بيرس أستاذ الاتصالات ، وعدنان حيدر مدير برامج دراسات منطقة الشرق الأدنى ، وأنور سيد أستاذ العلوم السياسية ، وروبرت جريفيث أستاذ التاريخ . ومن الرؤساء والأعضاء الآخرين فى ندوات المؤتمر كلا من جون أ . بيتروبولوس بكلية امهيرست ، وجوناثان ليبمان بكلية ماونت هوليوك ، وويليم بيجلفيلد وديفيد كير بمعهد هارتفورد ، وروبرت حداد بكلية سميث ، وآلان د . أوستين بكلية سبرنجفيلد ، وباربرا أسود بجامعة ولاية وين .

وجاء هذا المجلد فى شكله الأخير بفضل جهود الكثيرين من الأفراد . فقد ساعدت جين إ . سميث واليزابيث داميكو فى تحرير جميع الأوراق . وطبعت أليس عيزر أجزاء عديدة من بعض المخطوطات . وقامت كاثلين مور بالإشراف التنظيمى العام على عملية التجميع ككل . والشكر والعرفان موجه لجميع هذه المساهمات التى بدونها لم يكن فى الإمكان تحقيق أى من المشروع أو هذا المجلد .

المحتـــويات

الصفحة

الصفحة

البـاب الثالث :الفكر الإسلامى فى الولايات المتحدة

الباب الرابع : النشاط الإسلامى فى الولايات المتحدة

الباب الخامس : المرأة المسلمة من منظور متعدد الثقافات

الصفحة

الكتّاب المشاركون

قطبي أحمد – مرشح للدكتوراه بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل فى مونتريال بكندا ، ومدير مكتب نيويورك لرابطة العالم الإسلامى والرئيس السابق للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية .

نعمات حافظ بارازانجي – تلقت دراساتها في جامعة دمشق وجامعة كولومبيا وجامعة كورنيل . تتركز اهتماماتها فى مجال البحوث والتعليم على المشكلات البيداجوجية لأصحاب الثقافات المتعددة . وأصدرت عدة أوراق حول تعليم أبناء المسلمين ، والشباب العربى المسلم ، والنساء العرب المسلمات . وتقوم حاليا بتصميم خطة عمل للتعليم الإسلامى فى أمريكا الشمالية استنادا إلى نتائج رسالتها .

فريدريك ماثيوسون ديني – الأستاذ المساعد للدراسات الدينية بجامعة كولورادو فى بولدر ، هو مؤلف « ممارسات الشعائر الإسلامية : مجموعة شرائح مع دليل المعلم » ، وكتاب « مدخل إلى الإسلام » ، وكذلك « الكتاب المقدس فى منظور مقارن » ، والعديد من المقالات فى الصحف والموسوعات حول الإسلام والشعائر الإسلامية . ونال عددا من المنح الدراسية البحثية وتجول على نطاق واسع فى العالم الإسلامى .

جون ل . اسبوزيتو – أستاذ ومدير الدراسات الدولية بكلية الصليب المقدس فى ورسيستر بولاية ماساشوستس . هو مؤلف « الإسلام والسياسة » و « المرأة فى قانون الأحوال الشخصية الإسلامية » . وهو الذى أشرف على تحرير كتب « الإسلام فى آسيا : الدين والسياسة والمجتمع » ، و « أصوات البعث الإسلامى » ، و « الإسلام والتطور : الدين والتغير السياسى الاجتماعى » . وشارك فى تحرير « الإسلام فى مرحلة التحول : منظور إسلامى » . وكتب عشرات المقالات الصحفية حول النهضة الإسلامية والإسلام فى العالم الحديث . وتنقل على نطاق واسع فى أنحاء العالم الإسلامى وشارك فى تنظيمات تعمل مع المسلمين فى الولايات المتحدة .

بايرون هينز – المدير السابق لمكتب العلاقات المسيحية – الإسلامية فى المجلس القومى

للكنائس . كتب العديد من المقالات عن المسلمين فى الولايات المتحدة ، كما شارك فى تأليف كتاب « المسيحيون والمسلمون معا على طريق واحد » .

إيفون يزبك حداد – أستاذة التاريخ بجامعة ماساشوستس فى امهيرست . مؤلفة « الإسلام المعاصر وتحديات التاريخ » . وشاركت فى تأليف « القيم الإسلامية فى الولايات المتحدة » و « المفهوم الإسلامى للموت والبعث » . كما اشتركت فى تحرير « التأثير الإسلامى » و « المرأة و الدين والتحول الاجتماعى » . واهتمت بالأبحاث الخاصة بالمجتمع الإسلامى على مدى السنوات العشر الماضية .

مارسيا هيرمانسين – الأستاذ المساعد للدين بجامعة ولاية سان دييجو . كتبت العديد من المقالات عن الإسلام فى شبه القارة . وتهتم بالأبحاث الخاصة بالنساء الأمريكيات اللائى يعتنقن الإسلام ويتزوجن من مهاجرين . وكتبت عديدا من المقالات عن الإسلام والمرأة .

ستيف أ . جونسون – محاضر فى الدراسات الإسلامية بمعهد اللاهوت المسيحى ، ومدرس بقسم اللغة الإنجليزية بجامعة إنديانا – جامعة بوردو فى إنديانابوليس . والمحرر السابق لمجلة « الآفاق الإسلامية » ومؤلف الكتيب المعروف باسم « دعوة للأمريكيين : النظرية والتطبيق » ، بالإضافة إلى كثير من المقالات عن الإسلام .

بيفرلى توماس ماكلاود – الأستاذ المساعد للدراسات الإسلامية بجامعة دى بول . وهو يعكف على دراسة دور المرأة فى المجتمع الأمريكى الإفريقى المسلم .

كاثلين مور – المرشحة للدكتوراه بقسم العلوم السياسية بجامعة ماساشوستس فى امهيرست .

سليمان نيانج – رئيس قسم الدراسات الأفرو – أمريكية بجامعة هوارد ، والمحرر السابق لمجلة « العلوم الاجتماعية الإسلامية » . وكتب الدكتور نيانج العديد من المقالات عن المسلمين فى الولايات المتحدة ، ويشارك فى إصدار كتاب تحت الطبع عن المجتمع الإسلامى .

لارى أ . بوسطن – رئيس قسم التبشير بكلية نياك ، فى نياك ، نيويورك .

أبو بكر الشنقيطى – المرشح للدكتوراه فى قسم الاتصالات بجامعة ماساشوستس فى امهيرست ، والأمين العام السابق لاتحاد الكتاب السودانيين ، والمحرر السابق للمجلة الشهرية « الآفاق الإسلامية » .

جين أ . سميث – نائبة الرئيس والعميدة الأكاديمية لمدرسة إيليف للاهوت فى دنفر بولاية كولورادو ، ومؤلفة « الورقة الثمينة » و« مفهوم "الإسلام" فى تاريخ التفسير

القرآنى » . وشاركت فى تأليف « المفهوم الإسلامى للموت والبعث » . وأصدرت « النساء فى المجتمع الإسلامى المعاصر » ، وشاركت فى إصدار « المدخل إلى ديانات الشرق : قارىء » . وكتبت العديد من المقالات فى الصحف والموسوعات عن الإسلام .

كارول ل. ستون – عالمة باحثة بكلية الطب بجامعة إنديانا فى إنديانابوليس .

جون أ . فول – رئيس قسم التاريخ بجامعة نيو هامبشاير فى دورهام ، ومؤلف « القاموس التاريخى للسودان ،و الإسلام : الاستمرار والتغيير فى العالم الحديث » . وشارك فى تأليف « السودان : صورة للوحدة والتنوع » . وكتب مقالات لا حصر لها عن الإسلام فى السودان وفى العالم الحديث .

مقــدمـة

المسلمـون فى أمـريـكا

إيفـون يزبـك حـداد

نشأت فكرة المؤتمر الخاص بمسلمى أمريكا عن الرغبة فى التوسع فى مجال البحث الأكاديمى فى أحوال المجتمع المحلى الإسلامى المتنامى داخل الولايات المتحدة ، وتعميق الوعى العام بالوجود الإسلامى ، وتوفير فهم أفضل للطرق التى يتناول المسلمون من خلالها الولايات المتحدة من واقع خبرتهم وتلاؤمهم مع مؤسساتها كلما تحولوا باطراد إلى جزء أصيل من سكان أمريكا .

ويعانى المسلمون الأمريكيون تجربة تجمع بين الابتهاج بفرصة زيادة أعدادهم وتطور مؤسساتهم ، وبين الإحباط والأسى من جراء استمرار معاناتهم من التحيز ومظاهر الإكراه والتفرقة وسوء الفهم بل والكراهية . ولذلك فإنه من الأهمية بمكان إلقاء نظرة جديدة على بعض الطرق التى نجحوا من خلالها فى خلق هوية مميزة وفى إقامة مجتمع إسلامى فى أمريكا الشمالية . ويأتى النمو المثير فى تعداد المسلمين فى الولايات المتحدة فى الوقت الذى يتزايد فيه غضب الكثيرين من المواطنين الأمريكيين تجاه المسلمين فيما وراء البحار ، علاوة على العداء والتفرقة ضد المسلمين الأمريكيين . وينبغى فهم وضع المسلمين فى أمريكا فى إطار ديناميكية علاقاتهم بالبيئة التى يعيشون فيها داخل الولايات المتحدة ، وتأثير ذلك على تطور الأفكار الاسلامية فى سائر أنحاء العالم الحديث .

وقد تصاعد الاهتمام بمسلمى أمريكا نظرا لتواجدهم المتزايد فى المناطق الحضرية ، بالإضافة إلى تطور مؤسساتهم المتميزة فى طول البلاد وعرضها . وتضم مؤسساتهم أكثر من ٦٠٠ مسجد / مركز إسلامى ، وكليتين إسلاميتين ، وعشرات من المدارس الدينية النهارية ، ومئات من مدارس نهاية الأسبوع ، ومنظمات نسائية ، ومجموعات شبابية ، وتنظيمات مهنية ومدنية . كما أن قيادة المجتمع الإسلامى يسيطر عليها المتطوعون من الناس العاديين المهتمون بصيانة تراثهم ونشر عقيدتهم مع قدوم

الجيل الجديد . ففى خلال العقد الأخير أمكنهم إقامة عدد من المطابع ومراكز توزيع الكتب والمجلات الدينية القومية والإقليمية للمعاونة فى توجيه المؤمنين نحو التمسك بعقائدهم وبممارساتهم الإسلامية داخل بيئة غريبة عنهم فى أغلب مظاهرها[١] . وهناك برامج تليفزيونية[٢] وإذاعية[٣] منتظمة عن الإسلام والتراث العربى ، علاوة على توزيع الأشرطة المسجلة (المسموعة والمرئية) للمواعظ والخطب من خلال شبكات قومية .

وقد بدأ الإعلام الأمريكي من صحافة إخبارية[٤] وبعض البرامج التليفزيونية[٥] فى رصد هذه التطورات ، إلا أن الاهتمام الأكاديمى لا يزال محدودا سواء فى داخل المجتمع الإسلامى نفسه أو من جانب علماء الاجتماع المهتمين بالبحث العرقى (الاثنوغرافى) وبالتواؤم الاجتماعى والاقتصادى والنفسى للمهاجرين مع بيئتهم فى أمريكا الشمالية . وينزع دارسو العلوم الإنسانية الأمريكيون للنظر إلى المسلمين فى الولايات المتحدة باعتبار أن لهم أهمية هامشية بسبب عددهم الصغير بالمقارنة بالمجتمع الإسلامى فى أنحاء العالم .[٦] كما غطت العلاقات الأمريكية العاصفة مع دول الشرق الأوسط على أهميتهم .

والنمو المثير للمجتمع الإسلامى فى الولايات المتحدة ظاهرة جديدة حدثت بالدرجة الأولى على مدى العقود الثلاثة الأخيرة نتيجة للتغييرات فى قوانين الهجرة الأمريكية وأحتياجات سوق العمل . وغالبية المهاجرين المسلمين الوافدين أخيرا هم من خريجى الجامعات ، مما يمثل جزءا من « استنزاف العقول » للأشخاص الذين ينضمون إلى صفوف المهنيين الأمريكيين (هناك على سبيل المثال ما يقدر بستة آلاف طبيب مسلم فى الولايات المتحدة) . وهم يندمجون اقتصاديا فى الطبقة المتوسطة الأمريكية ، بيد أنهم ، فيما يبدو ، يعانون من الشعور بالاستلاب المتزايد بسبب المواقف الأمريكية من الإسلام والمسلمين .

وهناك إغفال لتأثير المسلمين الأمريكيين على التكوين الفكرى للإسلام المعاصر بصفة عامة ، وعلى الأمة الإسلامية فيما وراء البحار . فقد أصبحت الولايات المتحدة على مدى العقود الأربعة الأخيرة مركزا للاختمار الفكرى الإسلامى مع تزايد عدد الطلبة المسلمين (يقدر أحيانا بأكثر من مائة ألف طالب كل عام) الذين يلتحقون بالكليات والجامعات الأمريكية[٧] . ويجرى تشكيل وإعادة تشكيل فهمهم للإسلام ودوره فى العالم داخل المحيط الأمريكى . والمثقفون والقادة الإسلاميون الذين أصبحوا جزءا هاما فى الساحة الأكاديمية الأمريكية تمكنوا من تقديم تفسير للقرآن يتناسب مع الحياة فى الولايات المتحدة والعالم الحديث . ويجرى تصدير كتاباتهم وأفكارهم بواسطة الدارسين العائدين إلى بلادهم لتبوؤ مناصب قيادية فى العالم الاسلامى . وهكذا تركت آراء وتفسيرات المسلمين الأمريكيين أثرها على أشخاص فى الشرق الأوسط وافريقيا وجنوب شرقى

آسيا ، وصار لوجهات نظرهم الإسلامية العالمية قدر من الجاذبية لكثير من الأمريكيين الأصليين ، البيض والسود على السواء ، ممن اعتنقوا الإسلام خلال العقود الأربعة الأخيرة[٨] .

ويوحى البحث الأولى بأن عدد المسلمين المشاركين فى المؤسسات الإسلامية فى أمريكا قليل ، غير أنه يتضح أن هذه المشاركة تزداد أثناء الفترات العصيبة . كما يبدو أن الأحداث الدولية الأخيرة وردود فعل الشعب الأمريكى إزاءها تحفز المسلمين على المشاركة فى أنشطة المجتمع على المستويات الاجتماعية والسياسية والتعليمية . ويستهدف الجانب الأكبر من هذه الأنشطة التأثير على وجهات نظر عامة الشعب الأمريكى – خاصة لإزالة الصورة السلبية التى تقدمها الصحافة . كما أن الكثيرين من أبناء جيل الشباب المسلم ممن استفادوا من قوانين الهجرة فى الستينات والسبعينات يسعون الآن للحصول على المساعدة الأساسية لتعليم أبنائهم تقاليد الآباء والأجداد .

وقد وضعت التجربة الأمريكية المسلمين أمام تحد خاص . فقد توافرت لهم حرية غير مسبوقة لتجربة أشكال وهياكل فصل الدين والدولة بعيدا عن العيون الرقيبة الحذرة للحكومات القلقة وعن انتقادات المتمسكين بالتقاليد . وهذه الحرية – فى الوقت نفسه – محفوفة بمخاطر البدع والانحراف . كما أن المجال العريض للاختيارات المتاحة فى الإطار الأمريكى يحمل خطر الانقسام الطائفى والتفتيت . وتستهدف المقالات الواردة فى هذا المجلد استهلال البحث الأكاديمى حول قضايا مثل ما إذا كان هناك فهم وتفسير مشترك للتجربة الإسلامية فى الولايات المتحدة ، وكيف وإلى أى مدى يؤثر التراث الإسلامى « المستورد » سواء كان إيرانيا أو عربيا أو تركيا أو باكستانيا على إعادة تعريف الإسلام فى الإطار الأمريكى ، وكيف تمكن المسلمون الأمريكيون فى مختلف المناطق والأزمنة من تنظيم المؤسسات الإسلامية فى نفس الوقت الذى يواصلون فيه المشاركة الكاملة فى المحيط الأمريكى العام ، وكيف استمد المسلمون من تراثهم وكياناتهم الفقهية ومؤسساتهم الدينية المصاحبة ، سواء فى الشكل التقليدى أو غيره من الأشكال المحدثة ، الأسباب لخلق وسط متماسك فى الولايات المتحدة .

وإذا كان صحيحا أن النشاط الفكرى والمؤسسى يصبح أكثر كثافة فى فترات الأزمة ، فهل يقوم الإسلام بوظيفته كنوع من الملاذ ، أم أنه يأخذ المبادرة فى البحث عن المعنى والتوافق فى بيئة دائبة التغيير ؟ وهل المثقفون المسلمون نشيطون فى السعى من أجل إعادة تنظيم الحياة بصورة خلاقة ومن أجل الوصول إلى نظرة عالمية متماسكة ؟ وهل هم يدركون دورهم فى توفير الاستقرار للمجتمع وتكامله ، أم أنهم لاعبون هامشيون خارج حلبة السلطة يجاهدون لوقف تيار الفتور وانحسار التأييد وسط الأعضاء ؟ وتركز الدراسات الواردة فى هذا المجلد على الطرق التى استجاب المسلمون من خلالها لتحدى المحافظة على هويتهم والإبقاء على عقيدتهم فى الإطار الأمريكى .

ويضم هذا المجلد ستة أبواب ، وينقل القارىء من التفاصيل المحددة والتوصيف إلى مادة أكثر إيحاء وتفسيرا . وفى الباب الأول يناقش قطبى مهدى أحمد الهياكل التنظيمية للمسلمين الأمريكيين ، خاصة السنيّين ، ويقدم خلفية تاريخية ، ويبين الأسباب فى أن المسلمين اختاروا أن ينتظموا فى جماعات ، ويلقى نظرة عامة على الجماعات الرسمية فى أمريكا الشمالية اليوم والجماهير التى تخدمها . وينتهى المقال بعرض لبعض الجماعات الإسلامية الفرعية ، بما فى ذلك « جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية » و « دار الإسلام » و « أنصار الله » . ثم تقدم كارول ستون عرضا تفصيليا لعدد المسلمين المقيمين فى أمريكا اليوم مستندة فى تقديراتها إلى بيانات إحصائية لمكتب الهجرة لعام ١٩٨٠ . وباستقراء التعداد النسبى للسكان المسلمين فى أنحاء العالم والأعداد التقديرية للمهاجرين ، تخلص كارول ستون من حساباتها إلى وجود نحو أربعة ملايين مسلم فى الولايات المتحدة اليوم ، وإلى أن أكبر مجتمعاتهم توجد فى كاليفورنيا ونيويورك وإلينوى .

وفى الباب الثانى يتناول بايرون هينز وأبو بكر الشنقيطى أساليب المعاملة التى كان المسلمون ، وما زالوا ، يلقونها من جانب غير المسلمين فى المحيط الأمريكى . ويتابع هينز مواقف الجماعات المسيحية من الاسلام والمسلمين ، وذلك من خلال تحليل الوثائق المنشورة من جانب أو لحساب مجموعة متنوعة من الكنائس والطوائف . وهو يرى انحسارا فى الكتابات المعادية للإسلام ، بل ويرى فى حالات عديدة ، محاولة لمزيد من الفهم الموضوعى ، ولو أن بعض أشكال الجدل القديم بشأن « التبشير » لا تزال قائمة . ويتضمن استعراضه طرحا لما تنطوى عليه العلاقة حاليا ومستقبلا بين الكنائس المسيحية ومجتمع الإسلام . ويستخدم الشنقيطى « أمة الإسلام » كحالة قائمة لتوضيح أطروحته بأن هناك علاقة جدلية بين الطريقة التى ينظر الغرب من خلالها إلى الإسلام ويصوره ، من ناحية ، وبين الصورة التى يرى بها المسلمون أنفسهم ، من ناحية أخرى . وهو يرى فى أمة الإسلام صورة نمطية لتلك الجماعات التى تحاول الهرب من النموذج الأمريكى المتمركز على العرق ، ومن ثم التحول إلى موقف أكثر « تشددا » فى إطار تاريخى وجغرافى أشمل .

وثلاثة من العلماء الإسلاميين المعاصرين الذين تركوا أثرا كبيرا على المجتمع الأكاديمى الأمريكى هم موضوع الباب الثالث من هذا المجلد . ويقدم جون اسبوزيتو حياة وفكر العالم الفلسطينى الراحل إسماعيل الفاروقى ، ويتابع حركته بدءا من العروبة إلى النظرة الأكثر شمولا للإسلام باعتباره عنصر التكامل لجميع نواحى الثقافة والمذهب والعقيدة . ويؤكد اسبوزيتو أهمية ثقافة الفاروقى الغربية ودرايته العريضة بتعاليم الدين المسيحى فى كل من دراسته ودوره فى مناقشة الأديان . وبفضل الدمج بين الفكر والعمل ، والمعرفة والفعل ، أصبح الفاروقى متحدثا بليغا باسم الإسلام فى المؤسسة التعليمية الأمريكية .

وتقدم جين سميث المغترب الإيراني سيد حسين نصر ، الموهوب فى علم تفسير الإسلام ، وتستعرض أدواره العديدة كمدافع عن الدين ، وفيلسوف وصوفى ومترجم للعلوم الطبيعية . ويسوق نصر فى كل كتاباته الحجج دفاعا عما يسميه النزعة التقليدية الإسلامية فى مواجهة النزعات التحديثية والعقلانية والتطورية والأصولية . ويرى نصر - استنادا إلى معرفته العميقة بالفلسفة الغربية وعلم اللاهوت وعلم النفس - أن الديانة المعاصرة كلها نبتت من جذورها الضاربة فيما يسمى بالعلم المقدس *Scientia Sacra* .

ويعرض فريدريك دينى حياة وأعمال فضل الرحمن ، العالم الباكستانى الذى توفى مؤخرا . ويقدم الأوجه الثلاثة فى فكر فضل الرحمن – الإلهى الفلسفى ، والأخلاقى سلوكا وعلما ، والدينى الاجتماعى – باعتبارها أوجها متكاملة لشخصيته وحياته كعالم . وفى تفسيره البليغ للإسلام ، يركز فضل الرحمن بصفة خاصة على فهم وتفسير القرآن والموضوعات التى يتناولها ، وعلى فلسفة أصول الدين ، والأخلاق ، ومسألة الإسلام والتحديث . ويؤكد الباحث دينى بصفة خاصة على الفكر والأخلاق كتوءم فى تراث فضل الرحمن .

ويستعرض الباب التالى من المجلد النواحى المختلفة للنشاط الإسلامى . فيناقش ستيف جونسون المشاركة السياسية فى المجتمع الأوسع فيما بين المسلمين من ناحية ، وفيما بين المسلمين وغير المسلمين من ناحية أخرى . كما يشير إلى الأسباب التى دعت بعض الجماعات الإسلامية إلى معارضة النشاط السياسى فى أمريكا ، ويمايز بين المسلمين والعرب كدعاة سياسيين ، مشيرا إلى ما يواجهه بعض المسلمين من صعوبة فى الاختلاط بالمسيحيين العرب فى المنظمات السياسية . وتتمايز الجماعات العرقية المختلفة وفقا لدرجة مشاركتها فى المسرح السياسى الأمريكى . ويحاول لارى بوسطن بعد ذلك وصف المسلمين الأمريكيين من خلال فلسفاتهم الخاصة بالدعوة أو الرسالة . وهو يرى انقساما أساسيا بين من يهتمون فقط بالتأكيد على بقاء المجتمع الإسلامى ملتزما بمثله العليا (« الدفاعيون المسالمون ») وأولئك الذين يرغبون فى تحويل غير المسلمين إلى اعتناق العقيدة (« الهجوميون الجهاديون ») . وهو يستكشف الخلفية التاريخية لحركات الدعوة الإسلامية فى أمريكا ، ويناقش أدوار تلك الجماعات مثل الإخوان المسلمين وجماعة الإسلام ورابطة الطلاب المسلمين وغيرها من الجماعات التى تعمل بنشاط على نشر الدعوة .

وتتناول كاثلين مور مصير المسلمين المناهضين للنظام القانونى الأمريكى . وتناقش فى دراستها التفصيلية للإسلام ودستور الولايات المتحدة مسألة حقوق المسلمين فى الممارسة الحرة لدينهم داخل السجون . ومن المسائل المطروحة : قضايا الغذاء والملبس والنظافة وأداء شعائر الصلاة وغيرها من الأنشطة الدينية فى الإطار العام لاحتمالات التمييز فى المعاملة .

وتقدم نعمات حافظ بارازانجي ، فى دراسة عن التعليم الإسلامى فى أمريكا الشمالية ، أربعة افتراضات أساسية تمايز بين وجهات نظر العالمين الإسلامى والغربى وتوضح كيف يؤثر ذلك على فلسفات التعليم . وتعرض نتائج المقابلات مع أربعين أسرة مهاجرة فى خمس مدن أمريكية كبرى بشأن التعليم وانتقال القيم الإسلامية . وتشجع بارازانجى على انتهاج مدخل جديد لتعليم أبناء المسلمين الأمريكيين الشماليين يستهدف الحفاظ على الهوية الإسلامية فى مجتمع غربى .

وتناقش بيفرلى توماس ماكلاود ومارسيا هيرمانسين الأوجه المختلفة لدور المرأة المسلمة فى الإطار الأمريكى . وتتناول ماكلاود المرأة المسلمة السنية الأمريكية – الافريقية ، مستندة فى ذلك إلى بحث لها فى التاريخ المروىّ فى أحد مجتمعات فيلادلفيا المحلية . وبالتركيز بصفة خاصة على القضايا والمشكلات التى تواجه النساء الأمريكيات الافريقيات اللائى يخترن التحول من المسيحية إلى الإسلام ، تقدم ماكلاود أربع فئات ممن اخترن التحول إلى الإسلام تمثلهن أربع نساء (رموز خيالية ، وإن كانت مستوحاة من محادثات شخصية) ، تكشفن عن مجال من الاستجابات إزاء ما تعنيه مسألة الاهتداء إلى الإسلام . ثم تناقش هيرمانسين الطرق التى تختارها النساء المسلمات الأمريكيات للتعبير عن هويتهن الإسلامية ، مع الإشارة بصفة خاصة إلى الاجتماعات الدينية النسائية وترتيبات الزواج . وتتضمن المناقشة أساليب الحياة والملبس وغيرها من « أنماط ورموز التفاعل الثقافى » . وتنتهى هيرمانسين إلى أن النساء المهاجرات فى أمريكا ينزعن إلى تأكيد هويتهن كمسلمات من خلال عدد من الأساليب المميزة ، بما فى ذلك الاشتراك فى منظمات نسائية إسلامية .

ويتضمن الباب الأخير من هذا المجلد ثلاثة مقالات تتناول قضايا الهوية التى تواجه المسلمين الأمريكيين . ويميز جون فول بين نوعين من هذه القضايا – تلك التى تؤثر على الأقليات الإسلامية فى أية دولة وفى أى وقت ، وتلك القضايا الخاصة بالمجتمع الغربى فى مرحلة ما بعد التصنيع ، أو ما بعد الحداثة . وهو يستعيد تصور إسماعيل الفاروقى للمسلمين بوصفهم يقومون بـ « الهجرة » إلى الغرب ، عارضا رؤيته لأمريكا باعتبارها « المدينة » الحديثة مع احتمال حدوث التحول المماثل للمجتمع . وتتابع إيفون حداد التغيرات التى طرأت على السياسة الخارجية الأمريكية خلال العقود الأربعة الأخيرة بالنسبة للشرق الأوسط ، وأثرها على كيفية تحديد المسلمين لهويتهم الخاصة . وقد أدى الشعور المتزايد باطراد بالإحباط وبالتحرر من الأوهام إلى زيادة عدد الأشخاص الملتزمين إيجابيا بالهوية الإسلامية فى هذه الدولة . ويفترض سليمان نيانج ، آخذا فى الاعتبار التحديات التى تواجه المسلمين فى الولايات المتحدة ، أربعة احتياجات محددة : الاحتفاظ بهوية إسلامية ، والدفاع عن المؤسسات الإسلامية ، وبناء صروح اقتصادية إسلامية ، وإيجاد الطرق للمشاركة فى الحياة السياسية الأمريكية . ويقول إنه بالرغم من وجود اختلافات واضحة فيما بين المسلمين ، إلا أن الشعائر والقيم تدفعهم إلى التماسك .

كما يمايز نيانج بين ما يسميه المسلم الاستيعابى والمسلم المحاكى ، حيث إن الأول يضع الهوية الإسلامية فوق هويته كأمريكى ، فى حين أن الثانى يبحث عن الطريق للتوفيق بين الانتماءين .

والواضح أن هذه الدراسات هى مجرد بداية لما ينبغى أن يصبح جهدا أبعد مدى . ولا يزال هناك عمل كثير ينبغى إنجازه بالنسبة لموضوعات مشابهة مثل المجتمع الإسلامى وعلاقته بالتاريخ الأمريكى الاجتماعى والدبلوماسى ، والطرق التى تؤدى إلى تكوين مجتمع جديد بواسطة أفراد ينتمون إلى خلفيات قومية واجتماعية متعددة ، ودور (أدوار) المسجد ، وتطوير القيادة الإسلامية ، ومحاولات خلق نظام اقتصادى إسلامى ، وإقامة أعمال تجارية إسلامية لمواجهة احتياجات إسلامية محددة ، بالإضافة إلى أفضليات عرقية (اثنية) ، واندماج الأمريكيين السود فى نظام إسلامى ، واندماج المسلمين فى الثقافة الأمريكية السوداء .

وهذا المجلد هو الأول فيما ينبغى القيام به من جهود متصلة لإعداد وتقديم الأبحاث على نطاق عريض من العلماء الذين يكرسون أنفسهم لدراسة الإسلام فى الإطار الأمريكى .

الهـوامـش

١ - للحصول على المادة المتوافرة ، انظر Yvonne Haddad " Muslims in America: A Select Bibliography " *The Muslim World* 76 (1986): 93-122 .

٢ - يسعى منتجو برنامجين تليفزيونيين للحصول على منافذ قومية لمنتجاتهم ، وتتضمن « الساعة العربية » التى يتم إنتاجها فى بوسطن وتذاع فى شيكاغو ولوس أنجلوس وسان فرانسيسكو ، ومسلسلا أسبوعيا جديدا عن الإسلام ينتج فى لوس أنجلوس . وهناك مجموعات أخرى لها اتصالات محلية ، بما فى ذلك مجموعة شباب فى فيرجينيا .

٣ - أكثر الشخصيات الإذاعية قبولا هو وارث الدين محمد ، زعيم ما كان يسمى بجمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية ، وتقدم برامجه الأسبوعية أكثر من ثلاثين محطة . والبرامج المحلية الأخرى مسموعة فى مدينتى نيويورك وهيوستون .

٤ - صدرت موضوعات مؤخرا فى *The Atlanta Constitution and Journal*, the *Philadelphia Inquirer*, the *New York Times*, the *Orange County Register*, the *San Francisco Examiner*, the *Washington Times* and the *Chicago Sun*.

٥ - أذاع راديو كندا فى كوبيك و «WNBC» تحقيقات عن المسلمين فى منطقة نيويورك ، وكذلك «CBS Morning News», Monitor TV, CNN and WCBS. وناقش مورتون داونى وفيل دوناهيو مختلف القضايا ، بالإضافة إلى المناقشات المذاعة فى برنامج «60 Minutes» .

٦ – هناك ما يقدر بثلاثة ملايين إلى أربعة ملايين مسلم فى أمريكا ، أكثر من أعضاء الكنيسة الأسقفية أو كنيسة المسيح المتحدة . ويقدر عدد المسلمين فى العالم بثمانمائة وخمسين مليونا إلى مليار نسمة .

٧ – على سبيل المثال ، كان هناك ثمانية وعشرون ألف طالب إيرانى يدرسون فى أمريكا عام ١٩٧٨ .

٨ – يقدر هؤلاء الأشخاص بنحو مليون نسمة .

الباب الأول

المسلمون فى الولايات المتحدة

الفصل الأول

المنظمات الإسلامية في الولايات المتحدة

قطبي مهدي أحمد

أجريت أبحاث كثيرة حول المنظمات الإسلامية فى أمريكا . غير أن الأنماط المتغيرة للتنظيمات فى المجتمع المحلى الإسلامى توجب أن نلقى نظرة جديدة على الموضوع . ولذلك فإننى ألتقط المناقشة من حيث انتهى الكتاب الآخرون ، لألقى بعض الأضواء على التغيرات الحديثة فى نمط المنظمات الإسلامية فى الولايات المتحدة .(١)

المنظمات المحلية للمهاجرين الأوائل

بدأ المهاجرون الأوائل فى الوصول فى أعداد صغيرة مع بداية القرن ، واستمروا فى موجات متعاظمة نسبيا طوال النصف الأول من القرن . وعادة ما كان هؤلاء المهاجرون يوصفون بالمغامرين الذين انجذبوا إلى العالم الجديد من أجل الفرص الاقتصادية . وعلى النقيض من كثيرين من أقرانهم الأوروبيين المعاصرين ، فإنهم لم يأتوا ليجعلوا من أمريكا وطنا لهم ، وإنما جاءوا تحدوهم الرغبة فى جمع أكبر قدر من المال فى أسرع وقت ممكن ثم العودة إلى أوطانهم . وفشل الكثيرون فى تحقيق أحلامهم ، وانقلبوا عائدين إلى أوطانهم آسفين . أما من صادفوا نجاحا أكبر ، واستطاعوا التواؤم مع أسلوب الحياة الأمريكية فقد وجدوا ، بصفة عامة ، فى علاقاتهم مع ذوى القربى والشركاء التجاريين ، أشكالا من الروابط التى جعلت أى نوع آخر من التنظيم أمرا غير ضرورى .(٢)

وإزاء إغراء نجاحهم فى العمل وقدرتهم على التواؤم ، قرر البعض البقاء بصفة دائمة ، وأرسلوا فى طلب عائلاتهم للحاق بهم . وجذبت قصص نجاحهم الأقارب

وغيرهم من أبناء قراهم للهجرة إلى الولايات المتحدة . وبدأ مجتمع أكثر وضوحا فى التبلور فى هذه المرحلة ، مجتمع يتكون من العائلات الممتدة القادمة من نفس المكان والمقيمة فى نفس المدينة . وكانت من أشهرها فى ذلك الحين عائلة أجرام التى استقرت فى سيدار رابيدز بولاية أيوا ، وأسس أفرادها واحدا من أقدم المساجد هناك ، وكذلك عائلتا بركات وعلوان اللتان ساعد أفرادهما فى بناء مسجد توليدو ، وعائلة خالد التى استقرت فى ديترويت وقامت مع غيرها بتشييد مسجد ديترويت ، وعائلة جيزاينى التى شيدت مسجدا فى مدينة ميتشجان ، إنديانا . وهناك أيضا عائلة خان التى قامت بتنظيم أبناء البنجاب فى ساكرمنتو بولاية كاليفورنيا وببناء أول مسجد فى الساحل الشمالى للولايات المتحدة ، وعائلة دياب التى شيدت مسجد شيكاغو ، والألبانيون الأوائل فى ديترويت ، والتتار فى بروكلين – نيويورك – الذين أقاموا المساجد فى مناطقهم .

وعمد هؤلاء إلى تنظيم أنفسهم فى مواجهة بعض الأحداث الاجتماعية والضغوط . وقد أدت وفاة أحد الأقارب إلى التفكير جديا فى الحصول على مساحة من الأرض لاستخدامها جبانة للمسلمين . كما أدى زواج ابنة أحدهم من شخص لا ينتمى إلى العقيدة إلى إنشاء تنظيم مبكر لجماعات الشباب للم شملهم . ودفع جهل الأطفال بلغة آبائهم ومعتقداتهم الدينية إلى الإسراع فى بذل الجهود لإقامة مدرسة للتعليم الدينى . وأدت هذه المشكلات والتحديات الثقافية الناجمة عنها إلى الوعى بالذات وإلى البحث عن هوية . وعلى سبيل المثال ، فإن الاحتفالات بأعياد الميلاد (الكريسماس) دفعت العائلات إلى الاحتفال بالمولد النبوى كوسيلة من جانب الآباء لتحقيق رغبات أطفالهم فى الاحتفال . ومثل هذه العوامل ، خاصة الاحتياجات الثقافية للجيل الثانى ، حفزت العائلات إلى الإسراع فى بناء المساجد وإقامة الأشكال الباكرة من الجمعيات الإسلامية .

وفيما عدا دور هذه التنظيمات المحلية « كخط دفاع ثقافى أخير » ، فإنها لم تقدم الكثير من المساهمة الإيجابية فى تنمية مجتمعاتهم سواء اجتماعيا أو روحيا . والحقيقة أنها لم تأخذ مهمتها الإسلامية بجدية كبيرة . وعنيت هذه الجمعيات بالدرجة الأولى بالحفاظ على الأبناء من الجنوح ، بالإضافة إلى توفير مكان للعائلات لتبادل العلاقات الاجتماعية وعقد الزيجات وتأبين الموتى فى الإطار التقليدى . وكثير من هذه الجمعيات لم يعد لها وجود بعد أن انتقلت إلى أبناء المؤسسين . فقد هدم أقدم مسجد فى أمريكا ، فى مدينة روس بولاية داكوتا الشمالية ، عام ١٩٧٩ . وتحول مسجد آخر فى هاى بارك بولاية ميتشجان إلى كنيسة ، وتم بيع الكثير من المساجد الأخرى أو تحولت إلى مطاعم أو استخدمت فى أغراض أخرى . أما المساجد التى بقيت ، فإنها لم تعد تدار بالأسلوب التقليدى كمساجد حقيقية . وتراجع الاهتمام بالصلوات اليومية . وصلاة الجمعة لم تعد تقام أو تقام شعائرها أيام الآحاد . وأقيمت حفلات الرقص فى المساجد تصحبها احتفالات ماجنة حيث قدمت الخمور بلا قيود . ودعيت راقصات « هز البطن » فى مناسبات جمع التبرعات التى يجرى تنظيمها فى الأدوار السفلى للمسجد .

اتحاد الجمعيات الإسلامية
فى الولايات المتحدة وكندا

فى منتصف هذا القرن كان تعداد المسلمين لا يزال قليلا نسبيا وكانوا مبعثرين فى أنحاء القارة . غير أنهم بدأوا يشعرون بالحاجة إلى مظلة ينتظمون تحتها . وفى ٢٨ يونيو ١٩٥٢ قام الزعيم الديناميكى للمجتمع الإسلامى فى سيدار رابيدز ، عبد الله أجرام ، بتنظيم المؤتمر القومى الإسلامى الأول فى سيدار رابيدز بولاية أيوا[٣] ، وحضره أربعمائة مسلم من سائر أنحاء الولايات المتحدة وكندا . وتناول البند الرئيسى فى جدول الأعمال مسألة تكوين منظمة قومية تلم شمل المسلمين فى أمريكا وتنسق أوجه نشاطهم . وكونوا الجمعية الإسلامية الدولية وانتخبوا عبد الله أجرام أول رئيس لها . ولا نعرف إلا القليل عما قامت به الجمعية الجديدة من نشاط فعلى لخدمة أغراضها ، ولكنها واصلت عقد الاجتماعات السنوية .

وعقد المؤتمر الثانى فى يوليو ١٩٥٣ فى توليدو بولاية أوهايو ، والمؤتمر الثالث فى شيكاغو بولاية إلينوى فى يوليو من العام التالى . وفى خلال هذا المؤتمر الأخير حظيت بتأييد المشتركين ، فكرة إقامة اتحاد لتوحيد صفوف التنظيمات الإسلامية المحلية تحت مظلة واحدة . وهكذا نشأ اتحاد الجمعيات الإسلامية فى الولايات المتحدة وكندا (FIA) . ومرة ثانية انتخب الأعضاء أجرام رئيسا له . وعقب المؤتمر مباشرة أصدر الاتحاد أول بيان استهله بقوله : « نحن أعضاء المجتمع الإسلامى فى أمريكا ، التزاما منا بتعاليم القرآن : نتمسك بقوة بحبل الله جميعا ولا نتفرق ، ونعلن قيام اتحاد الجمعيات الإسلامية فى الولايات المتحدة وكندا » . وأكد الإعلان الدور التعليمى للاتحاد فى مجالات التنمية الروحية والاجتماعية والثقافية فى إطار المبادىء الإسلامية . كما أبرز الإعلان مهمة العلاقات العامة للاتحاد ودورها فى تنمية تفاهم أفضل بين المسلمين والمجتمع الأكبر .

وفى عام ١٩٥٥ عقد الاتحاد مؤتمره فى لندن فى أونتاريو ، مؤكدا التركيب القارى لبنائه ، ومحتفيا بتفانى أعضائه الكنديين الذين واصلوا نشاطهم منذ اليوم الأول لمولد الاتحاد . ولاحظ أحد المراقبين المشتركين التأثير النفسى للمؤتمر على مجتمع انقطع عن جذوره الأصلية واهتزت معنوياته بسبب الصدمة الثقافية وسيطرة ثقافة المجتمع الأصلى . وكان الكثيرون من أعضاء المؤتمر من مسلمى الجيل الثانى الذين يحملون أسماء مثل جيمس على وألفريد محمود وألبرت حسن وما إلى ذلك . وتردد فى جنبات المؤتمر نبأ الأسرة الكندية التى اعتنق أفرادها الإسلام أثناء انعقاده . وانتخب حسن إبراهيم رئيسا جديدا للاتحاد . وهو محاسب ومن المحاربين القدماء الذين خاضوا الحرب العالمية الثانية ، ومن مواليد أمريكا لأب لبنانى مهاجر وأم إيطالية . ولا يُعرف إلا القليل عن المؤتمر الخامس الذى عقد فى نيويورك فى يوليو ١٩٥٦ .

وعقد المؤتمر السادس فى ديترويت فى العام التالى حيث انتخب قاسم علوان رئيسا جديدا . وهو ابن مهاجر لبنانى وصل إلى الولايات المتحدة عام ١٩٠٢ . وعلوان مسلم أمريكى المولد ، خدم فى الجيش الثالث للولايات المتحدة إبان الحرب العالمية الثانية . وبعد الحرب عمل علوان صحفيا ثم اشتغل بالصناعة فى أوهايو وأخيرا افتتح مطعما فى توليدو . وأعيد انتخابه للرئاسة فى المؤتمر السابع فى واشنطن العاصمة فى صيف ١٩٥٨ . وفى عام ١٩٥٩ عقد اتحاد الجمعيات الإسلامية مؤتمره التاسع فى مدينة ميتشجان بولاية إنديانا ، وحضره ألف شخص جاءوا من سائر أنحاء الولايات المتحدة وكندا ، واختاروا محمد خليل (جيمس كاليل) رئيسا جديدا . وهو رياضى معروف من ديترويت ، وصلت أسرته اللبنانية إلى الولايات المتحدة مع بداية القرن . وقام خليل وعلوان بزيارة القاهرة عام ١٩٥٩ حيث التقيا بالرئيس الراحل جمال عبد الناصر وعوملا كضيفين للدولة .

وعلى الرغم من أن الاتحاد لم يقدم سوى القليل بخلاف تنظيم مؤتمراته السنوية ، فقد سجل نجاحه فى التنظيم علامة على الروح الجديدة السائدة بين المسلمين الأمريكيين وعلى الشعور المتزايد بالهوية والمجتمع . وتميزت القيادة الجديدة بكونها أمريكية المولد ومتعلمة علاوة على الانخراط فى الخدمة العسكرية بالجيش الأمريكى ونجاحها مهنيا . هذا فى حين أن غالبية تنظيمات المجتمع الحالية تناضل دون نجاح يذكر لخلق قيادة مماثلة من أبناء الجيل المسلم الثانى .

وفى أوائل الستينات اضطر اتحاد الجمعيات الإسلامية إلى إفساح الطريق لقيام منظمة جديدة أفضل استعدادا لحمل الإنجازات التاريخية خطوة أخرى إلى الأمام . وإذا كان الاتحاد قد قام بتوفير منبر للمسلمين المهاجرين لينتظموا معا ولينعموا بمشاعر الهوية والأخوة ، فقد حان الوقت لقيام عنصر جديد يدعم هذه الممارسات ويضفى عليها محتوى إسلاميا صادقا وأصيلا . ووجد الدور صاحبه فى الطالب المسلم الأجنبى ، الوافد حديثا ، والأكثر تطرفا وعلما .

رابطة الطلاب المسلمين

فى أعقاب الحرب العالمية الثانية نشأت عدة جمعيات للطلبة المسلمين فى جامعات الولايات المتحدة ، وذلك مع وصول الطلبة الوافدين من العالم الإسلامى لتلقى الدراسات العليا . وبحلول عام ١٩٦٣ بلغ نشاط هذه الجمعيات حدا جعلها أقرب إلى رؤية الحاجة لقيام منظمة قومية للطلاب لتنسيق أنشطتها والتوسع فى خدماتها ومداها . وفى مؤتمرها القومى الأول فى أوربانا بولاية إلينوى ، كونت هذه الجمعيات « رابطة الطلاب المسلمين » (MSA) . وعلى النقيض من الطبيعة العرقية لاتحاد الجمعيات الإسلامية ، جاءت الرابطة لتمثل سمة التنوع والطابع الدولى للإسلام . واشترك فى مؤتمر أوربانا ،

كما ضُمَّ إلى لجنته التنفيذية المنتخبة الأولى ، عرب من مختلف الدول وباكستانيون وهنود وإيرانيون وأتراك وغيرهم . وكان الالتزام بالإسلام يتخطى أى انتماء آخر . وتطلعوا إلى الإسلام كإطار فكرى (أيديولوجية) وأسلوب حياة ورسالة . كما أن هذا التنظيم لم يعتبر مجرد طريق لخدمة المجتمع ، وإنما وسيلة لخلق مجتمع مثالى ولخدمة الإسلام .

ومن الأهمية بمكان النظر إلى طبيعة العالم الإسلامى فى الوقت الذى تكونت فيه الرابطة عام ١٩٦٣ . ففى ذلك العام تم نفى الخمينى من إيران إبان الانتفاضة الدموية التى قام بها تلاميذه المسلمون . وفرض الحظر على « الجماعة الإسلامية » فى باكستان وتم إعدام مولانا المودودى . وفى مصر ألقى بالإخوان فى السجون واعتقل سيد قطب بعد ذلك بسنتين وانتهى به الأمر إلى الإعدام شنقا . وفرض الحظر على حزب مسجومى فى اندونيسيا وألقى بزعيمه ، ناصر ، فى غياهب السجون . وكانت الثورة الجزائرية تقترب من ساعة النصر الأخير . والطلبة المجتمعون فى أوربانا قادمون من هذه الأماكن . وهكذا عكست الرابطة التى أنشأوها بوضوح تجربة الحركة الإسلامية فى بلدانهم .

وتكونت شبكة عريضة ضمت أفرعا محلية فى كل جامعة كبرى ، علاوة على كيانات فى الأقاليم والمناطق . وتولت لجنة تنفيذية مركزية قيادة الرابطة ، تعاونها عدة لجان نوعية . واجتمعت الجمعية العمومية مرة كل سنة أثناء انعقاد المؤتمر السنوى لتحديد توجهات السياسة الجديدة التى ترجمتها اللجنة التنفيذية الجديدة إلى « خطة عمل » لها على مدار السنة . ومع نمو عدد الأعضاء وتزايد الخبرة وزيادة المنح الواردة من مصادر فيما وراء البحار ، تطورت أنشطة رابطة الطلاب المسلمين وأصبحت أكثر نضجا ودراية . وبحلول عام ١٩٧١ أصبح هناك شعور بالحاجة إلى أمانة عامة دائمة . وافتتح مقر مبدئى للرابطة فى مبنى مسجد الأمين بمدينة جارى بولاية إنديانا . وفى عام ١٩٧٣ تم تعيين مدير تنفيذى متفرغ .

وفى سبتمبر ١٩٧٥ ، وافقت الجمعية العمومية خلال مؤتمرها السنوى فى توليدو بولاية أوهايو ، على إدخال تعديلات على الدستور أدت إلى تغيير بناء الرابطة وإلى إقامة أمانة عامة من عاملين متفرغين . وأنشىء على الفور مقر دائم للرابطة فى مزرعة ضخمة حصلوا عليها فى بلينفيلد بولاية إنديانا (بلغت قيمة الأرض ، ومساحتها ٥٠٠ ألف متر مربع ، نصف مليون دولار) . وأنشئت إدارات للتعليم والنشر ، والتدريب ، والعلاقات العامة ، والمالية ، والإدارة . ورأس الأمانة العامة أمين عام يعاونه (فيما بعد) أمين عام مساعد . وتم اختيار مديرى الإدارات من بين أفضل العاملين والموظفين السابقين ، سواء من الدعاة أو الباحثين ، وكل منهم - سواء من الرجال أم النساء - يحمل درجة الدكتوراه فى مجاله .

وشهدت هذه الفترة أيضا إنشاء الصندوق الاستثمانى الإسلامى لأمريكا الشمالية (NAIT) . وهو عبارة عن هيئة تتولى مسئولية الإشراف على ممتلكات رابطة الطلاب المسلمين (المساجد وبيوت الطلبة والمراكز الإسلامية والهيئات الخدمية مثل صندوق النشر الأمريكى والمطبعة الدولية وهيئة الكتاب الإسلامى) . ويعتبر الصندوق بمثابة الذراع المالية للرابطة ، ويتولى مسئولية استثمارات الرابطة ، ويقدم قروضا صغيرة للأعمال الإسلامية ، وأشرف مؤخرا على الصندوق التعاونى المعروف باسم أمانة (AMANA) . وتكونت مؤسسة أخرى باسم مركز التدريس الإسلامى (ITC) فى منتصف السبعينات ، تتبعها إدارات من مراكز الإصلاح ، واللغة العربية ، والهيئات الإسلامية ، والاتصال ، والنشر وغيرها . ومهمة المركز بالدرجة الأولى هى التعليم الدينى والتدريب ، والترويج للإسلام ، وتوزيع المطبوعات الإسلامية .

والكثيرون من أعضاء الرابطة ممن تخرجوا واستقروا وحصلوا على وظائف فى أمريكا الشمالية واصلوا نشاطهم فى الرابطة ، وكانت الرابطة بالنسبة لهم بمثابة مدرسة يستطيعون من خلالها تنمية الشخصية الإسلامية . والتخصصات المهنية معترف بها من خلال تنظيمات خاصة مثل جمعية العلماء والمهندسين المسلمين الأمريكيين (AMSE) ، وجمعية علماء الاجتماع المسلمين الأمريكيين (AMSS) ، والجمعية الطبية الإسلامية (IMA) . وحرص أولئك الذين ينشئون تنظيمات فئوية على الانتساب للرابطة .

وتدريجيا ، بدأت صورة الرابطة تهيمن على أنشطة المجتمع المحلى وتغطى على المنظمات الأخرى . ووجدت الأعداد الغفيرة من جموع المسلمين المهاجرين حديثا فى الرابطة أقوى التنظيمات الإسلامية وأشدها التزاما إسلاميا ، الأمر الذى جذبهم إليها بقوة . وأصبح واضحا أن أى تشكيل طلابى يقتصر على جامعة واحدة لم يعد مناسبا للوضع الجديد . لذلك دعت اللجنة التنفيذية فى فبراير ١٩٧٧ خمسين فردا من أبرز الدعاة الإسلاميين من مختلف أنحاء الولايات المتحدة وكندا إلى ورشة عمل استغرقت يومين لدراسة الوضع وتقييمه وتقديم المشورة للرابطة بشأن الاستراتيجية الجديدة . وفى يونيو من نفس السنة تكون فريق عمل لدراسة وتقييم أولويات الرابطة ، وبرامجها وبنيتها ، واقتراح البدائل المناسبة . ثم انقسم فريق العمل بعد ذلك إلى ثلاث لجان متخصصة : المشروعات المستقبلية ، والعلاقات الداخلية ، والعلاقات الخارجية . وقدم فريق العمل تقاريره ليستعرضها مجلس رؤساء التنظيمات الفرعية (الرابطة ، والجمعية الطبية الإسلامية ، وجمعية العلماء والمهندسين المسلمين الأمريكيين ، وجمعية علماء الاجتماع المسلمين الأمريكيين) . وتم الاتفاق نهائيا عام ١٩٨١ على بنية الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية (ISNA) بواسطة الجمعيات العمومية للتنظيمات الفرعية .

الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية

على الرغم من أن رابطة الطلاب المسلمين هى الأكبر حجما والأفضل تنظيما والأكثر نشاطا بين المنظمات الإسلامية ، إلا أنها تعرضت للانتقاد بسبب تدخلها فى شئون الطائفة دون أن تحصر نشاطها داخل حدود الجامعة . وجاء رد الرابطة على ذلك بقولها إن الأعضاء من أبناء الجامعات هم أيضا مجتمع من العائلات المسلمة والأفراد المسلمين الذين يواجهون أنواعا متشابهة من المشكلات ويحتاجون إلى نفس الخدمات مثل المجتمعات من خارج الجامعات . غير أن التطورات اللاحقة أظهرت أن المجتمعات من داخل الجامعات ، والمجتمعات خارج الجامعات تواجه فى حقيقة الأمر أنواعا مختلفة من المشكلات وتحتاج إلى مدخل مختلف . وفى ذلك الحين كان الوقت غير موات على الإطلاق لكى تتحلل الرابطة من ارتباطاتها ، وهكذا استجابت بتغيير بنيتها . وتمثل التغيير الأساسى فى إنشاء تنظيم قومى لأبناء الطائفة من خارج الجامعات باسم رابطة المجتمع الإسلامى (MCA) . وقامت كل من رابطة الطلاب المسلمين ورابطة المجتمع الإسلامى بعملها منفصلة عن الأخرى ، كل فى مجالها الخاص ، ولكن يضمهما معا – مركزيا – مجلس الشورى ، وهو الهيئة التشريعية للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية (ISNA) جنبا إلى جنب مع التنظيمات التأسيسية الأخرى .

وتحت مظلتها القيادية ، تضم الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية هيئات ومؤسسات متخصصة أو تأسيسية ، وهى : (١) رابطة المجتمع الإسلامى وهى اتحاد لتنظيمات المجتمعات المحلية ؛ و (٢) رابطة الطلاب المسلمين وهى اتحاد لتنظيمات محلية داخل الجامعات ؛ و (٣) التنظيمات المهنية مثل جمعية علماء الاجتماع المسلمين الأمريكيين ، وجمعية العلماء والمهندسين المسلمين الأمريكيين ، والرابطة الطبية الإسلامية ؛ و (٤) المؤسسات الخدمية التى أقامتها الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية مثل الصندوق الاستثمانى الإسلامى لأمريكا الشمالية ، ومركز التدريس الإسلامى ، ومؤسسة التنمية الدولية ، والصندوق الاستثمانى الإسلامى الكندى وهو نظير الصندوق الاستثمانى الإسلامى لأمريكا الشمالية فى كندا .

التنظيمات الإسلامية فى الولايات المتحدة

اتحاد الجمعيات الإسلامية	FIA
رابطة الطلاب المسلمين	MSA
الصندوق الاستثمانى الإسلامى لأمريكا الشمالية	NAIT
مركز التدريس الإسلامى	ITC
جمعية العلماء والمهندسين المسلمين الأمريكيين	AMSE
جمعية علماء الاجتماع المسلمين الأمريكيين	AMSS

الرابطة الطبية الإسلامية	IMA
رابطة المجتمع الإسلامى	MCA
مؤسسة التنمية الدولية	FID
الصندوق الاستثمانى الإسلامى الكندى	CIT
جمعية الشبان المسلمين لأمريكا الشمالية	MYNA
المجموعة الماليزية للدراسات الإسلامية	MISG
رابطة الشباب العربى المسلم	MAYA
جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية	AMM

ولكل من هذه الجمعيات التأسيسية لجانها الخاصة ومجالس إدارتها . إلا أن شئونها الإدارية والمالية والقانونية تتمركز فى الأمانة العامة للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية بتوجيه من مجلس الشورى . وتوضح الخارطة التالية المكونات التنظيمية المختلفة للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية :

الجمعية العمومية للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية

المجلس التنفيذى = مجلس الشورى

الصندوق الاستثمانى الإسلامى لأمريكا الشمالية، الصندوق الاستثمانى الإسلامى الكندى ، مركز التدريس الإسلامى ، مؤسسة التنمية الدولية

جمعية علماء الاجتماع المسلمين الأمريكيين ، جمعية العلماء والمهندسين المسلمين الأمريكيين، الرابطة الطبية الإسلامية

رابطة المجتمع الإسلامى ، رابطة الطلاب المسلمين

ومن أجل القيام بأعمالها كمنظمة تضم فى عضويتها أبناء القاعدة كلها ، أقامت الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية مجلسا تنفيذيا يتكون من أعضاء منتخبين وأعضاء بحكم مناصبهم ويطلق عليه اسم مجلس الشورى ، أمانة عامة . ومجلس الشورى هو الهيئة التشريعية التى توافق على السياسات الجارية والخطط المستقبلية ، وطلبات الانتساب ، والميزانية السنوية ، والرئيس ، وتشكيل المجلس التنفيذى . ويطبق المجلس التنفيذى قرارات مجلس الشورى ويعد مشروعات الميزانية وخطط العمل ، ويشرف على أداء الأمانة العامة .

وتتولى الأمانة تنفيذ وتنسيق كافة الأنشطة الإدارية والمالية وغيرها من أوجه نشاط الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ومنظماتها التأسيسية . ويعين مجلس الشورى والمجلس التنفيذى لجانا خاصة ولجانا دائمة لأداء مهام متخصصة . وتجرى الأنشطة

الميدانية من خلال هيئات منتخبة ومعينة فى مختلف المناطق والأقاليم والأفرع المحلية فى الولايات المتحدة وكندا . والمفترض أن يكون للأمانة العامة مكاتب فى كل من المناطق الخمس . وقد أغلق بعضها بسبب الصعوبات المالية ، ولم يعد هناك سوى مكتب المنطقة الكندية الذى يقوم بعمله الكامل .

وبالإضافة إلى توجيه العمل الإسلامى لمنظماتها التأسيسية الخمس – رابطة الطلاب المسلمين ، ورابطة المجتمع الإسلامى ، وجمعية علماء الاجتماع المسلمين الأمريكيين ، وجمعية العلماء والمهندسين المسلمين الأمريكيين ، والرابطة الطبية الإسلامية – تضم الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية أربع مؤسسات خدمية مستقلة ذاتيا وهى : مركز التدريس الإسلامى ، والصندوق الاستئمانى الإسلامى لأمريكا الشمالية ، والصندوق الاستئمانى الإسلامى الكندى ، ومؤسسة التنمية الدولية . ويكرس مجلس التدريس الإسلامى نشاطه فى تعليم المسلمين وتقديم الإسلام إلى غير المسلمين . ويخضع هذا المجلس لقوانين فرعية خاصة ، ويرأسه مدير عام ويشرف عليه مجلس تابع للصندوق الاستئمانى الإسلامى الكندى . ويقوم على تصريف شئون الصندوق الاستئمانى الإسلامى لأمريكا الشمالية مدير عام وهيئة موظفين كبيرة نسبيا تتولى الإدارات المختلفة فى مقره الدائم فى إنديانابوليس ، إنديانا . وتقوم مؤسسة التنمية الدولية بدعم أنشطة الجمعيات المهنية فى ميادين مختلفة مثل تنمية الموارد والتدريب .

وقد قطعت الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية (ورابطة الطلاب المسلمين التى سبقتها) بالعمل الإسلامى فى أمريكا الشمالية شوطا بعيدا إلى الأمام ، من حيث تركه اتحاد الجمعيات الإسلامية . أما نظام المؤتمرات السنوية الذى استحدثه اتحاد الجمعيات الإسلامية فقد حافظت عليه رابطة الطلاب المسلمين ، وتتمسك به الآن الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ، وذلك فى شكل مؤتمر سنوى عام ، وأربعة مؤتمرات إقليمية ، بالإضافة إلى المؤتمرات التى تعقدها المنظمات التأسيسية وغيرها من المنظمات الفرعية . كما يجرى عقد ندوات لمناقشة موضوعات محددة . وفى حين أن الاجتماعات التى يعقدها اتحاد الجمعيات الإسلامية ما زالت اجتماعية بالدرجة الأولى ، وتقوم بدورها فى تسجيل الوجود الفعلى للإسلام والمسلمين فى أمريكا ، فإن مؤتمرات الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية تعمل بطريقة مختلفة تماما . ذلك أن الجمعية الإسلامية توفر للراغبين فى الاستزادة من علوم دينهم فرصة الاستماع والتفاعل مع العلماء والقادة الإسلاميين البارزين من أمريكا الشمالية والعالم الإسلامى ، وتقدم لرجال الأعمال منبرا لعرض أنشطتهم وخدماتهم وإجراء المناقشات الاقتصادية معا ، بالإضافة إلى توفير الوقت للقاءات اجتماعية وتبادل الأفكار .

ولكن الفارق الحقيقى الذى أدخلته الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية على طبيعة العمل الإسلامى هو إقامة بنية فكرية (أيديولوجية) ثابتة بالإضافة إلى الالتزام

الإسلامى . كما أنها تحركت نحو إقامة تنظيمات على مستوى القاعدة وتوفير مؤسسات خدمية مطلوبة كالآتى : مكتب للمتحدث باسم الجمعية ، وإعارة الأفلام ، والحلقات الدراسية والتعليمية ، وبرامج لأمناء المكتبات ، وتسهيلات للمؤتمرات ، وهيئة للاسكان التعاونى ، ومشروعات تعاونية إسلامية ، ووثائق النطق بالشهادتين ، ووثائق الزواج الإسلامى الشرعى ، وصندوق الزكاة ، ومناهج المراسلة الإسلامية ، والإعلام للعاملين بالسجون ، وكتب الدعوة الإسلامية ، ومطبوعات الصندوق الاستثمانى الأمريكى ، وخدمة الكتاب الإسلامى ، ومركز السمعيات والبصريات ، وتحليل البيانات بالوسائل الإليكترونية ، وقسم المراكز الإسلامية ، وصندوق الأمانة AMANA التعاونى . وتتضمن بعض الدوريات الإسلامية الحالية كلا من « الآفاق الإسلامية » ، و « الاتحاد » ، و « المجلة الأمريكية للدراسات الإسلامية » ، و « العالم المسلم » ، و « مجلة الرابطة الطبية الإسلامية » .

وتضطلع لجان نوعية عديدة بمختلف أوجه العمل الإسلامى فى أمريكا . وجاءت التنظيمات المختلفة مثل جمعية الشبان المسلمين لأمريكا الشمالية ، والمجموعة الماليزية للدراسات الإسلامية ، ورابطة الشباب العربى المسلم لدعم أغراض الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية .

وتعتبر الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية بمثابة المنظمة الإسلامية القومية . وهى تمثل القاعدة الإسلامية العريضة بصفة عامة . ومع أن الكثيرين من المسلمين المولودين فى أمريكا قد انخرطوا فى صفوفها ، إلا أن العديدين ينظرون إليها باعتبارها منظمة للمهاجرين . وعادة ما يحتفظ مسلمو أمريكا بمنظمات مجتمعهم المحلى الخاص .

جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية

بالرغم من التغييرات الجذرية التى أثرت بالتأكيد على بنية وشعبية « جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية » إلا أنها لا تزال هى الأكبر والأفضل تنظيما إلى حد بعيد فى المجتمع الإسلامى المحلى . ومن الناحية التاريخية ، فإن منظمة « أمة الإسلام » – وهى سلف جمعية الدعوة – جسدت تقاليد كل من « معبد البربر العلمى » الذى أقامه نوبل درو علىّ ، وحركة التقدم الزنجى الدولية لمؤسسها ماركوس جارفى . وقد ولد على (المعروف سابقا باسم تيموثى درو) فى نيو جيرسى ، حيث قام عام ١٩١٣ بتأسيس معبد البربر العلمى فى نيو آرك . وأكد هوية الزنوج الأمريكيين وأسماهم « الآسيويين » و « البربر » ، وأضفى عليهم نوعا من العقيدة الإسلامية . وغرس فى نفوس أتباعه الشعور بالثقة والفخر . وقال إن الإسلام هو دين البربر والآسيويين ، بينما المسيحية دين البيض .[٤] ومن ناحية أخرى دعا جارفى إلى تحسين الظروف الاجتماعية للزنوج واستهل حركة « العودة إلى افريقيا » .

وقد تأثر اليجا محمد (اسمه عند المولد اليجا بول) أساسا بهاتين الحركتين ، وإن كان قد نسب تعاليمه إلى شخصية غامضة يطلق على صاحبها اسم « فرض محمد » . وإن تصور - حسب فهمه - أن « فرض » هذا شخصية إلهية . فقد فسر اليجا دوره الخاص على أنه دور الرسول . واستخدم فى ذلك الفكرة المسيحية فى تجسد الإله الذى ظهر فى شكل إنسان لتجنيد الحواريين والرسل .(٥) وأعطى ذلك بالطبع مذاقا فذا لقيادته وأضاف له بعدا خارقا للطبيعة . ونحت منظمات إسلامية أخرى إلى المساواة من حيث الطبيعة والتكوين . ولكن بنية « أمة الإسلام » جاءت فى شكل هرمى مع قيادة شديدة المركزية . وأصبح الإمام (سواء على المستوى المحلى أو القومى) سلطة تساعد على لم شمل المجتمع وتوجيهه . ونجح اليجا محمد فى بناء منظمة قوية للغاية .(٦) وتجلى نجاحه فى خمسة ميادين :

١ - قيادة فذة قوية ومركزية ، تطالب بالولاء والطاعة من جانب أفراد القاعدة .

٢ - تكوين ميليشيا بالغة التنظيم يطلق عليها اسم « ثمرة الإسلام » (FOI) ، وتتكون من المجندين الأشداء الذين سبق لهم الخدمة العسكرية . وهى مكلفة بواجب حماية المجتمع والمساجد والمؤسسات الأخرى . وقد اتهمت بارتكاب عديد من الأعمال المشينة من بينها اغتيال مالكوم إكس . ويرأس وحداتها المختلفة « نقباء » وبقيت قيادتها المركزية فى أيدى النقيب القومى رايموند شريف ، زوج ابنة اليجا محمد نفسه .

٣ - منظمة الأعمال التجارية وتضم ، ضمن أشياء أخرى ، مصرفا وشركة لمصايد الأسماك وسلسلة من المطاعم .

٤ - المؤسسات التعليمية وتسمى جامعات الإسلام (أصبحت الآن تعرف باسم مدارس الأخت كلارا محمد) . وجرى العمل فيها ، ولا يزال ، فى إطار نظام تعليمى بالغ الانضباط .

٥ - سلسلة أماكن العبادة القومية (بعضها افتتح فى جزر الهند الغربية) . وهى تخضع ، على خلاف المساجد الإسلامية الأخرى ، لتنظيم جيد للغاية تحت إدارة رجال الدين المسئولين عنها فيما يتعلق بعضويتها ووظائفها المتعددة الجوانب .

وأدت وفاة اليجا محمد عام ١٩٧٥ ، وتولى ابنه وارث الدين محمد مقاليد القيادة من بعده ، إلى تغيير جوهرى . وكان وارث الدين قد أقصى من الحركة فى مرحلة سابقة . ولكنه احتفظ فى تلك الأثناء بصلات وثيقة مع المسلمين المهاجرين . وبالرغم من الخلافات فى الرأى مع والده ، إلا أن وارث الدين كان ابن اليجا محمد المقرب . وبينما كان اليجا محمد على فراش الموت ، دعا ابنه ورد إليه اعتباره ونادى به خليفة له . وعمد الإمام وارث الدين إلى العمل المنظم لتحويل « أمة الإسلام » إلى مجتمع دينى

رئيسى .[٧] وفى عام ١٩٧٦ أعلن وارث الدين محمد أن والده لم يكن نبيا ، ومن ثم بدأ إبدال قواعد الإسلام الأصولى بنظام مجموعة « الأمة » الفقهى . وأعيدت تسمية المنظمة لتصبح « المجتمع الإسلامى العالمى فى الغرب » ، وأطلق على المسلمين السود اسم « اتباع بلال » تيمنا بالصحابى بلال من صحابة الرسول العربى . وتغير اسم الصحيفة المتحدثة باسم المجتمع من « *محمد يقول* » إلى « *أنباء أتباع بلال* » . وأصبحت المعابد مساجد ، ورؤساء الأخويات الدينية أئمة ، كما بدأ الالتزام بالشعائر الإسلامية . وفى عام ١٩٨٠ تم تغيير اسم المنظمة مرة أخرى إلى « جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية » ، وتغير اسم صحيفتها إلى « *المجلة الإسلامية الأمريكية* » ثم إلى « *المجلة الإسلامية* » .

وتخلت القيادة عن الدعوة للكراهية العرقية وتمثيل الرجل الأبيض بالشيطان . وخففت من غلواء قواعد انضباطها ، وحلت ميليشيا « ثمرة الإسلام » . ولكن ذلك لم يرض الحرس القديم ، وانفصل الكثيرون تحت زعامة رئيس الأخوية الدينية لويس فاراخان ، واحتفظوا بالاسم القديم وبالتعاليم والشكل التنظيمى السابق . غير أن الإمام وارث الدين تمسك بمخططاته . وأقدم فى عام ١٩٨٥ على فك مركزية المنظمة والحد من سلطة مجلس الأئمة القومى ، ونأى بنفسه عن الشئون اليومية للمنظمة وفوض معظم مسئولياته المركزية للأئمة المحليين . وأصدر تعليماته إلى مساجده المحلية بالاندماج فى المجتمع الإسلامى الأكبر .

ونجح الإمام وارث الدين أخيرا فى تحويل منظمة أبيه إلى جماعة إسلامية سائدة ومقبولة لدى العالم الإسلامى . وصار زعيما معترفا به من جانب مسلمى أمريكا والمجتمع الإسلامى الدولى . ولكن ذلك لم يتم بغير ثمن فادح . فقد انهارت الامبراطورية الاقتصادية لـ« الأمة » بعد عدد من الأزمات الاقتصادية . وتراجعت العضوية إلى حد كبير حيث إن كثيرا من المؤمنين تركوا المنظمة بما فى ذلك بعض الزعماء المؤثرين .

دار الإســــلام

كانت « دار الإسلام » هى المنظمة السنية الوطنية الرئيسية والكبرى فى أمريكا ، والتى تزايدت عضويتها بسرعة فى الستينات . وكانت من ناحية التعاليم بمثابة الحركة الأساسية النموذجية ولو أنها كانت محدثة فى مجال التنظيم . واستمدت المنظمة اسمها من التقسيم الإسلامى التقليدى للعالم إلى دار الإسلام ودار الحرب . ونودى بالإمام يحيى عبد الكريم أميرا للمؤمنين ، وتكونت وزارات للدفاع والمالية والتعليم والشئون الخارجية والخدمات الاجتماعية والمساجد وغيرها لتوفير الخدمات للمجتمع . وسرعان ما أصبحت دار الإسلام منظمة قومية يتبعها نحو عشرين مسجدا فى منطقة نيويورك وحدها ، إلى حد أنها تخطت الحدود إلى كندا . وعلى غرار الكثير من حركات السود

فى الستينات ، كانت دار الإسلام بدورها حركة مناضلة ، وأحيانا ما تفجرت انتفاضات من أعمال العنف .

وفى أوائل الثمانينات وفد إلى نيويورك شيخ صوفى باكستانى الجنسية يدعى جيلانى ، وراح يلقى الدروس فى أحد مساجد « دار الإسلام » . والتف حوله بعض الأعضاء وترددت الأنباء حول علمه ومعجزاته ، وذاع صيته بسرعة إلى المساجد الأخرى . وبدأ الأهالى يهرعون للاستماع إلى أحاديث الشيخ ، ولزم الكثيرون مجلسه . وانفض الناس تدريجيا من حول قيادة الجماعة مفضلين الزعامة الأعمق تأثيرا لهذا « الرجل المؤمن » ، إلى أن طلبوا بالفعل إلى الإمام يحيى أن يتخلى عن زعامته لصالح جيلانى الأفضل علما . وهكذا انقسمت الجماعة . وشكل أنصار الشيخ جيلانى جماعة جديدة باسم « الفقراء » ، وهى ذات توجه صوفى صارم . أما أولئك الذين بقوا مع الإمام يحيى المهزوم معنويا فسرعان ما تفرقوا وانضموا إلى منظمات أخرى .

أنصـــار الله

حاولت جماعة الأنصار التى نشأت فى حقبة الستينات المضطربة الملاءمة بين القومية السوداء (العرقية) والراديكالية والإسلام فى ضربة واحدة . وتحدث عيسى الذى نصب من نفسه إماما عن الحضارة الأولى للعالم والتى أقامها الرجل الأسود فى أفريقيا على ضفاف النيل . واهتم بالنوبيين فى جنوب مصر وشمال السودان باعتبارهم ورثة ذلك التراث الأسود . وانطلق هو الآخر ، متأثرا بنجاح اليجا محمد ، فى تشكيل جماعته الخاصة . وقام بزيارة مكة أسوة بما فعله مالكوم إكس ، ثم توجه إلى السودان حيث تبرك بزيارة قبر المهدى فى أم درمان والتقى بأفراد أسرة المهدى ، وزار جزيرة أبا ، معقل طائفة الأنصار ، والتقط صورا لنفسه فى كل هذه الأماكن . وعرض فى بروكلين صور لقائه العائلى مع أفراد أسرته فى السودان ، مدعيا أنه من سلالة المهدى الكبير الافريقى الذى هزم جيوش الامبراطورية البريطانية . وشرع فى تنظيم الشبان السود الذين استمعوا إلى التقارير المبهرة عن رحلته وإلى التاريخ الخلاب للنوع الذى ينتمون إليه . وعلمهم ارتداء الملابس التقليدية للسودانيين من الأنصار . وشيد لهم مسجدا على غرار قبر المهدى الرائع . وغير اسمه شخصيا إلى الإمام عيسى المهدى . وعندما قتل الإمام السودانى الهادى المهدى إبان ثورة جزيرة أبا عام ١٩٦٩ قام الإمام عيسى بتغيير اسمه مرة أخرى إلى السيد الإمام عيسى الهادى المهدى .(٨) وزعم بأن الإمام الهادى كان قد جاء إلى أمريكا منذ فترة طويلة ، وأنه تزوج من امرأة أمريكية سوداء – أمه – ثم عاد إلى السودان بعد مولده . وعندما وصلت هذه الروايات إلى السودان ، استشاطت أسرة المهدى غضبا . وفى البداية حققت أسرة المهدى فى الأمر ثم قررت إقامة دعوى قضائية ضد عيسى . وبعد مزيد من التأمل ، قرر الصادق المهدى ، الزعيم

السياسى للأسرة ، أنه لا ضرار من أن يكون هنالك أتباع له فى أمريكا . وفى زيارة لاحقة له للولايات المتحدة ، وافق الصادق على دعوة الإمام عيسى للقدوم إلى مقره فى بروكلين ، وأضفى الشرعية على المنظمة ، الأمر الذى أثار استياء كل من المسلمين السودانيين والأمريكيين . وفى هذه الأثناء لفت الصادق نظر مضيفه إلى بعض التعاليم المرفوضة التى يتبعها ، خاصة استخدام الإنجيل فى صلواتهم وشعائرهم .

وأكد الأنصار ارتداء لبس « السُنّة » – وهو الرداء السودانى الأبيض الطويل الفضفاض – والعمامة للرجال ، والرداء الأبيض العربى الشكل للنساء مع حجاب يغطى الوجه . وأصبح تعلم اللغة العربية أولوية كبرى . وصدرت التعليمات للأعضاء بالتحدث بالعربية مع أبنائهم حتى يشبوا وهم يعرفون الفصحى . ولقيت الموسيقى قبولا حسنا ، وصار للجماعة فرقتها الموسيقية الخاصة . وكونت النساء فرقا خاصة للباليه . وتمركزت حياة المجتمع حول المسجد الذى يضم فى عضويته بصفة عامة مدبرات المنازل والطباخين والحراس والمدرسين والباعة المتجولين .

وكان الإمام عيسى يدرك النقد الموجه إليه من كل من جانب السودانيين والأمريكيين الذين يفضحون مزاعمه الزائفة عن السلالة التى ينتسب إليها ، ومن جانب المسلمين الأصوليين عامة الذين يشككون فى صحة معتقداته وتعاليمه . كما انتابه القلق من احتمال اندماج اتباعه فى التيار الإسلامى الرئيسى إذا هم علموا بهذا النقد أو إذا هم احتكوا بالمسلمين الآخرين . وراح يقدم نفسه كمعلم أكثر منه زعيما سياسيا . وأدخل تعاليم جديدة تضفى على مجتمعه شخصية مميزة لحمايته من أوجه النقد والاندماج المحتمل . وغير اسم جماعته إلى الرابطة النوبية الإسلامية العبرانية . وأصبحت نجمة داوود التى يحيط بها الهلال شعار الجماعة . وأصبح الكتاب المقدس مصدرا وثيقا للتعاليم الدينية مثله فى ذلك مثل القرآن . وأدخلت تعديلات على رداء المرأة وألغى حجاب الوجه . وصار التأكيد على الحياة الجماعية مع مجموعة من القوانين للسلوك العام . واندمج الأعضاء فى تنظيم صارم وكرسوا حياتهم لخدمة المجتمع .

منظمـات أخـرى

شهدت الستينات وبداية السبعينات ظهور كثير من المنظمات التى اندثرت مع اختفاء موجة التطرف . فقد تلاشى من الوجود لأسباب مختلفة الحزب الإسلامى برئاسة مظفر الدين حامد ، والمسلمون الحنفيون برئاسة حماس خليفة عبد الخالص ، واتحاد المسلمين الأمريكيين . وفى بعض الحالات لم يكن الحماس والجاذبية العاطفية اللذان دعيا الكثيرين إلى الانضمام لمثل هذه المنظمات الثورية يقابلهما علم إسلامى ملائم ، الأمر الذى أدى إلى أزمات فكرية . وفى حالات أخرى كان الأساس الاقتصادى للتنظيم – وهو العمود الفقرى لغالبية هذه الجماعات – قد تهاوى ، مما تسبب فى انهيار الجماعة .

وفى حالات كثيرة كانت المشاعر الملتهبة السائدة فى الستينات والتى ألهمت تكوين بعض المنظمات قد خفتت ، الأمر الذى أفقدها الغرض من وجودها .

والمنظمات الإسلامية فى أمريكا ، مثل الوجود الإسلامى بصفة عامة ، لم تتطور بشكل مطرد . فقد جاء الإسلام إلى أمريكا مبكرا جدا (قبل كولومبوس ، مع تجارة العبيد وفى القرن الماضى) . ولكنه جاء فى موجات متقطعة ، وكان يخبو فى كل مرة قبل أن تنمو جذوره وتستقر . وكلما تولى الجيل المسلم التالى مقاليد القيادة وبدا أنه فى إمكان المسلمين الاندماج فى المجتمع الأمريكى ، جاءت موجة جديدة من المهاجرين الجدد لتسيطر على الموجة السابقة . ويعود الوجود الإسلامى مرة أخرى إلى ما كان عليه من وجود غريب مثلما كان وقت قدوم الجيل الأول من المسلمين المهاجرين . وحتى عندما اعتنقت الإسلام أعداد غفيرة من الأمريكيين الأصليين ، فإنهم لم يتمكنوا من تولى قيادة الحركة الإسلامية ، بل فشلوا فى الاندماج فيها . كما أن المسلمين المهاجرين لم يتمكنوا من الاندماج فى المجتمع الوطنى المسلم .

ومن الأهمية بمكان المقارنة بين نمو وتطور كل من المسلمين الأصليين ومنظمات المسلمين المهاجرين فى أمريكا الشمالية . وقد حدث إبان العقد الثانى من هذا القرن أن قام المهاجرون الأوائل بتشييد أول مسجد لهم عام ١٩١٩ (انظر الجدول ١ - ١) . ويبدو أن ذلك يتواكب مع محاولات نوبل درو على لإقامة معبد البربر العلمى . وبعد عقد آخر من الزمان ، وبينما مجتمع المهاجرين منهمك فى الموجة الثانية من بناء المساجد (سيدار رابيدز عام ١٩٣٤ ، ومدينة ميتشجان عام ١٩٣٢) ، تكونت جماعة « أمة الإسلام » وشرعت فى بناء معابدها الإسلامية . وشهدت الخمسينات تأسيس الاتحاد القومى للجمعيات الإسلامية وانتشار جماعة « أمة الإسلام » فى أنحاء البلاد (تعرضت كل من المنظمتين للاتهام من جانب جماعات أخرى بعدم النضوج الإسلامى) . وفى الستينات بدأ الطلبة المسلمون فى تنظيم أنفسهم خارج إطار اتحاد الجمعيات الإسلامية . وفى الوقت نفسه بدأت ما عرفت باسم « الجماعات السنية » فى تنظيم صفوفها بالتوازى مع جماعة « أمة الإسلام » . وفى منتصف السبعينات أقدم وارث الدين محمد على نقل جماعة « أمة الإسلام » إلى الأصولية . وفى نفس الوقت تقريبا بدأت « الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية » فى الظهور وسط قطاع المهاجرين ، لتحل محل « اتحاد الجمعيات الإسلامية » ولتضيف إلى المجتمعات الجديدة والأكثر تطورا من الناحية الإسلامية .

ويرى الكثيرون أن تلك الأشياء التى أبقت على الفصل بين مختلف الجماعات داخل المجتمع الإسلامى قد أزيلت جزئيا على الأقل ، وأن تجمعات الأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم مسلمين أمريكيين تقترب من موقع التعاون والمشاركة .

الجدول (١ - ١) تطور المنظمات الإسلامية

الفترة	المسلمون المهاجرون المحليون	المسلمون الوطنيون المحليون	المنظمات الوطنية
١٩١٩-١٩٢٩	مساجد المهاجرين الأوائل	معبد البربر العلمى	
١٩٣٠-١٩٥٠	الموجة الثانية من المساجد	أمة الإسلام	
١٩٥٠-١٩٦٠			اتحاد الجمعيات الإسلامية أمة الإسلام تؤسس نفسها كمنظمة قومية
١٩٦٠-١٩٧٥	تكوين رابطة الطلاب المسلمين (المهاجرون الجدد يشيدون مساجد جديدة)	تكوين الجماعات الإسلامية (السنية) الجديدة	
١٩٧٥-١٩٨٥			تكوين مجتمع الإسلام العالمى تكوين الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية
١٩٨٥			زعيم جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية يحثها على الاندماج فى المجتمع الإسلامى الأكبر الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية تحاول مد يدها إلى منظمات المجتمع المحلية

الهـــوامش

١ – اعتمدت أساسا على معلومات مباشرة جمعتها أثناء مشاركتى لفترة طويلة فى المجتمعات والمنظمات الإسلامية فى أنحاء القارة . إلا أننى عثرت على مرجعين هامين وعدت إليهما ، وهما Yvonne Y. Haddad, *A Century of Islam in America* ، وهو بحث قدمه فى إحدى المناسبات ونشره المعهد الأمريكى للدراسات الإسلامية (Washington, D.C. : Middle East Institute, 1986) ، و M.Y. Shawarbi, *Al-Islam in America* (Cairo : Lajnat Al-Bayan Al-Arabi, 1960).

٢ – لمزيد من المعلومات انظر : Sameer Y. Abraham and Nabeel Abraham, *Arabs in the New World : Studies on Arab-American Communities* (Detroit : Wayne State University, 1983) ; Baha Abu Laban, *An Olive Branch on the Family Tree : The Arabs in Canada* (Toronto : McClelan and Steward, 1980) ; Barbara C. Aswad, ed., *Arabic - Speaking Communities in American Cities* (New York : Center for Migration Studies of New York, 1974) ; Abdo A. Elkholy, *The Arab Moslems in the United States* (New Haven : College and University Press, 1966) ; and Alixa Neff, *Becoming Americans : The Early Arab Immigrant Experience* (Carbondale : Southern Illinois University Préss, 1985).

٣ ـ انظر Umhau C. Wolf, "Muslims in the American Midwest ", *The Muslim World* 50 (1960), 39 - 48.

٤ ـ E. E. Calverly, "Negro Muslims in Hartford, "*The Muslim World* 55 (1965), 340 - 45 ; A. H. Fauset, *Black Gods of the Metropolis* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1944) ; Frank T. Simpson, "The Moorish Science Temple and Its "Koran", *The Muslim World* 37 (1947), 56 - 61.

٥ ـ للوقوف على تعاليم اليجا محمد انظر ما كتبه فى *Fall of America* (Chicago : Muhammad Temple of Islam No. 2, 1973) ; *Message to the Black Man* (Chicago : Muhammad Mosque of Islam No. 2, 1965) ; *The Supreme Wisdom : Solution to the So - Called Negroes Problem* (Chicago : University of Islam, 1957).

٦ ـ لمراجعة الدراسات الخاصة بأمة الإسلام انظر E. U. Essien-Udom, *Black Nationalism* (New York : Dell, 1962) and Eric C. Lincoln, *The Black Muslims in America* (Boston : Beacon Press, 1961).

٧ ـ للوقوف على تعاليم وارث الدين محمد انظر As the Light Shineth from The East (Chicago : WDM Publications, 1980) ; *Lectures of W.D. Muhammad* (Chicago : WDM Publications, 1978).

٨ ـ للوقوف على تعاليم عيسى محمد انظر *The Message of the Messenger Is Right and Exact* (Brooklyn, N.Y. : Isa Muhammad, 1979) ; *Racism in Islam* (Brooklyn, N.Y. : Isa Muhammad, 1982) ; *What and Where Is Hell ?* (Brooklyn, N.Y. : Isa Muhammad, 1980).

الفصل الثانى

تقدير أعداد المسلمين المقيمين فى أمريكا

كارول ل . ستون

المعتقد أن الإسلام هو أسرع الديانات نموا فى الولايات المتحدة اليوم ، إلا أنه لم يزل غير واضح كم عدد المسلمين المقيمين حاليا فى أمريكا . وتفيد التقديرات بأن عددهم يتراوح بين ١,٢ مليون[١] وثلاثة ملايين[٢] نسمة . ولم تجر حتى الآن إحصائية منظمة وصحيحة . ويرجع ذلك لحد بعيد إلى نقص المعلومات الموثوق فيها بشأن المسلمين فى هذه البلاد .

وقد أجريت الدراسة الواردة فى هذا الفصل بغرض الحصول على تقدير قابل للتحقق منه وبالغ الدقة لتعداد المسلمين فى أمريكا اليوم . كما تناولت الدراسة التجمعات الجغرافية لبعض الجماعات العرقية فى الولايات المتحدة ، وكذلك اتجاهات الهجرة إلى أمريكا .

طريقة التقدير

استند تقدير عدد المسلمين المهاجرين المقيمين فى الولايات المتحدة عام ١٩٨٠ إلى ثلاث مجموعات من البيانات : (١) الإحصاء السكانى لعام ١٩٨٠ مبوبا حسب دولة الأسلاف[٣] ؛ و (٢) إحصاءات الهجرة لعام ١٩٨٠ مبوبة حسب دولة الأصل[٤] ؛ و (٣) تقديرات نسبة السكان المسلمين فى سائر العالم[٥] . ثم جرت عملية تقييم للنتائج الحسابية لـ (٣) و (١) زائدا (٣) و (٢) من كل دول وأقاليم الأسلاف فى سائر أنحاء العالم . وتمثل هذه النتائج تقديرات عام ١٩٨٠ لعدد المسلمين فى الولايات المتحدة القادمين من كل واحدة من دول أو أقاليم الأسلاف ، وعدد المسلمين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة عام ١٩٨٠ من كل تلك الدول على التوالى . وأدى

حاصل جمع هذين الرقمين إلى تقدير عام ١٩٨٠ لتعداد السكان الأمريكيين من المهاجرين المسلمين من كل دولة على حدة .

وصمم مكتب الإحصاء بيانا يمكن بواسطته تجميع دول الأسلاف في مجموعات فرعية وفق الأقاليم القارية[٦] - (الجدول ٢ - ١) . واستخدمت هذه المجموعات في تقدير تعداد السكان المسلمين في كل من الأقاليم الجغرافية من خلال تجميع التقديرات الخاصة من كل دولة داخل الإقليم .

الجدول (٢ - ١) تجميع الدول في أقاليم قارية

الإقليم الجغرافي	الدول في داخل الإقليم
شرق أوروبا	ألبانيا ، بلغاريا ، رومانيا ، روسيا[١] ، السلاف ، سلوفاك ، سلوفينيا ، أوكرانيا ، يوجوسلافيا وغيرها
جنوب الصحراء	افريقيا ، الرأس الأخضر ، اثيوبيا ، غانا ، نيجيريا ، جنوب افريقيا وغيرها
آسـيا	الهند ، كمبوديا ، الصين ، الفلبين ، اندونيسيا ، اليابان ، كوريا ، لاوس ، باكستان ، تايوان ، تايلاند ، فيتنام وغيرها
الشرق الأوسط / شمال افريقيا	شبه الجزيرة العربية ، أرمينيا ، آشور ، إسرائيل ، مصر ، العراق ، إيران ، الأردن ، لبنان ، المغرب ، فلسطين[٢] ، المملكة العربية السعودية ، سوريا ، تركيا وغيرها
الـكاريبي	جزر الباهاما ، بربادوس ، برمودا ، البرازيل ، جمهورية الدومنيكان ، جزر الهند الغربية الهولندية ، غيانا ، هاييتي ، جامايكا ، ترينيداد ، الجزر العذراء ، جزر الهند الغربية البريطانية وغيرها

المصدر : *Ancestry of the Population by State: 1980*, PP. 12-32.

(١) دول أو أقاليم الأسلاف التي لم يذكرها معهد زويمر أعطيت لها نسبة من السكان المسلمين وذلك بافتراض متوسط نسبتها إلى الإقليم كله . وقد تم استخدام ذلك فيما يتصل بأقاليم الأسلاف التالية : السلاف ، سلوفاك ، سلوفينيا ، أوكرانيا وغيرها في شرق أوروبا - وفيما يتعلق بكل من شبه الجزيرة العربية ، أرمينيا ، آشور ، وغيرها في الشرق الأوسط / شمال افريقيا - وفيما يتعلق بافريقيا ، والرأس الأخضر وغيرها في جنوب الصحراء - وفيما يتعلق بكمبوديا في جنوب شرقي آسيا ، واليابان في الشرق ، وغيرها في جنوب آسيا وجنوب شرق آسيا وشرق آسيا مجتمعة فيما عدا إيران - وفيما يتعلق بكل من جزر الباهاما ، وبرمودا ، والبرازيل ، وجمهورية الدومنيكان ، وجزر الهند الغربية الهولندية ، وهاييتي ، والجزر العذراء ، وجزر الهند الغربية البريطانية وغيرها في الكاريبي .

(٢) إحصاءات الهجرة من فلسطين غير قائمة بعد عام ١٩٧٦ ، كما أن نسبة المسلمين في فلسطين مستبعدة أيضا من معهد زويمر . وهكذا أصبح الافتراض بأن هذه التقديرات تطابق مثيلاتها في إسرائيل .

وقام مكتب الإحصاء أيضا بتقسيم البيانات الإحصائية المقررة وفقا للأسلاف إلى أقاليم جغرافية داخل الولايات المتحدة .[٧] واستخدمت هذه الإحصاءات مع نسبة السكان المسلمين فى مختلف دول العالم[٨] فى بناء تقديرات للسكان المسلمين فى كاليفورنيا ونيويورك وإلينوى . واستخدم نفس الأسلوب فى تقييم اتجاهات الهجرة ، وذلك باستخدام بيانات الهجرة حسب دولة الأصل من عام ١٩٥٦ إلى ١٩٨٦ مع فترات سماح لمدة ٣ سنوات[٩] ، بالإضافة إلى تقديرات نسبة السكان المسلمين فى كل واحدة من تلك الدول .[١٠]

وقد استندت الإحصائية التقديرية للمسلمين فى الولايات المتحدة عام ١٩٨٦ إلى تقديرات عام ١٩٨٠ ، آخذة فى الاعتبار الهجرة ، والافتراض بأن معدل المواليد يتراوح بين ١٥,٥ - ١٥,٩ فى الألف .[١١] ولم يتضمن التقدير كلا من الوفيات والهجرة المضادة حيث إن المسلمين فى الولايات المتحدة يمثلون الجيل الأول أو الثانى من المهاجرين ، والمعتقد وفقا لذلك أن تعداد الوفيات والمهاجرين العائدين غير مؤثر .

ولم تتضمن هذه الدراسة أقاليم أوروبا الغربية ، والمحيط الهادى ، وأمريكا الجنوبية والوسطى حيث إن المعتقد أن السكان المسلمين فى هذه المناطق هم بالدرجة الأولى نتاج هجرات حديثة من دول يقطنها المسلمون . واعتبر تعداد المسلمين القوقاز من أهالى هذه الدولة غير مؤثر هو الآخر ، ولذلك تم استبعاده من هذا التقدير .[١٢]

مصـــادر الخطـأ

تفترض هذه الدراسة أن نسبة المسلمين فى دولة ما تساوى نسبة المسلمين المقيمين حاليا فى الولايات المتحدة ممن يعود أسلافهم إلى تلك الدولة . ويمثل هذا الافتراض أكبر مصدر محتمل للخطأ . فقد تختلف النسب اختلافا كبيرا بسبب عوامل اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية . وقد تكون هجرة المسلمين مبالغا فيها ، إما بالزيادة أو النقصان لنفس السبب . وينطبق ذلك بصفة خاصة على تلك السنوات التى أقبلت فيها نسبة كبيرة جدا من المسلمين أو غير المسلمين على الهجرة إلى الولايات المتحدة من دولة معينة بالقياس إلى نسبة المسلمين المعلنة فى تلك الدولة . كما أن نسبة المسلمين المقيمين فى دولة ما هى نفسها نسبة تقديرية ثم تحولت إلى نسبة ثابتة مع مرور الوقت ، وقد تسهم فى مزيد من الخطأ . وإن جميع الأخطاء المحتملة التى أوردها مكتب الإحصاء وثيقة الصلة بهذه الدراسة أيضا .[١٣]

عدد المسلمين فى أمريكا

استنادا إلى إحصائيات الهجرة والتعداد لعام ١٩٨٠ على نحو ما وصفنا من قبل ، وإلى تقديرات المسلمين الأمريكيين الأفارقة[١٤] من أهالى البلاد الأصليين ، فإن عدد المسلمين المقيمين فى الولايات المتحدة عام ١٩٨٠ يقدر بـ ٣,٣ مليون نسمة (الجدول ٢ - ٢) . ويمثل هذا التقدير ١,٥ فى المائة من تعداد الولايات المتحدة عام ١٩٨٠ . أما عدد اليهود المقدر بـ ٥,٩ مليون فإنه يمثل ٣ فى المائة من سكان الولايات المتحدة ، بينما يمثل الذين حددوا أنفسهم بأنهم مسيحيون ٥٥ فى المائة من السكان.[١٥] وتشير هذه البيانات بصفة جماعية إلى أن الديانة الإسلامية أقلية مؤثرة ضمن الديانات الأمريكية وتقترب فى ترتيبها من اليهودية .

الجدول (٢ - ٢) العدد التقديرى للمسلمين فى الولايات المتحدة ، ١٩٨٠

الأســلاف	التقديرات (بالآلاف)
شرق أوروبا	٨٨٠
الشرق الأوسط / شمال افريقيا	٩٤٠
جنوب الصحراء	٩٤
آسـيويون	٣٨٠
الـكاريبى	١٣
الأمريكيون الأفارقة	١٠٠٠[١]
المجمــوع	٣٠٠٠

إجمالى السكان فى الولايات المتحدة (بالآلاف) : ٢٢٧٠٠٠[٢]

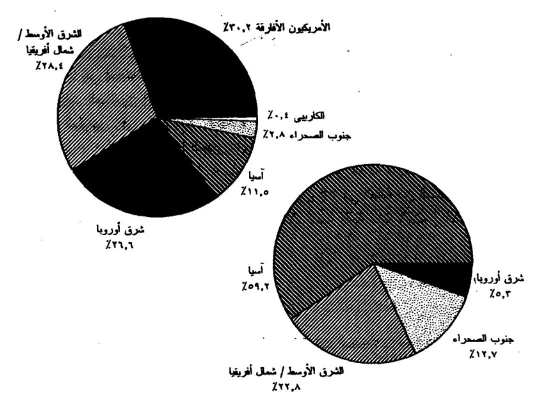
نسبة المسلمين فى الولايات المتحدة : ١,٥ فى المائة

التعداد التقديرى حتى عام ١٩٨٦ (بالآلاف) :

تقديرات ١٩٨٠	٣٣٠٠
الهجـرة (١٩٨١ - ١٩٨٦)	٣٥٠
الـمواليد (١٩٨١ - ١٩٨٦)	٣٨٠
المجمــوع	٤٠٠٠

(١) Muslim Journal, 7801S. Cottage Grove, Chicago, 111.

(٢) *Statistical Abstract of the United States* (Washington, D.C.: Bureau of Census, Department of Commerce, 1987), p. 8.



ملحوظة : البيانات محسوبة من "Muslim Population" (تقرير أعده معهد زويمر للدراسات الإسلامية ، التادينا ، كاليفورنيا ، ١٩٨٧) ص ١ - ١٤ .

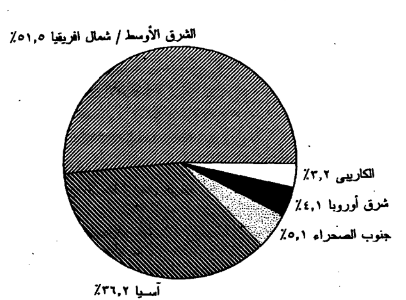
الشكل (٢ - ١) (أ) توزيع المسلمين فى أمريكا عام ١٩٨٠ ؛ (ب) توزيع المسلمين فى العالم .

يشكل المسلمون الأمريكيون الأفارقة من أهالى البلاد الأصليين أكثر من ٣٠٪ من المسلمين المقيمين فى أمريكا عام ١٩٨٠ (الشكل ٢ - ١ - أ) ، هذا بالإضافة إلى ٢٨,٤٪ من المسلمين من الشرق الأوسط وشمال افريقيا ، بينما يبلغ نصيب أبناء شرق أوروبا ٢٦,٦٪ من المسلمين فى الولايات المتحدة . والنسبة الباقية من المسلمين تتكون أساسا من الآسيويين (١١,٥٪) .

وكان حجم المسلمين الآسيويين فى الولايات المتحدة فى عام ١٩٨٠ (١١,٥٪ - انظر الشكل ٢ - ١ - أ) قليلا نسبيا بالمقارنة بتعداد المسلمين المسجلة إقامتهم فى آسيا (٥٩,٢٪ - انظر الشكل ٢ - ١ - ب) . وبالقياس إلى حجم المسلمين الملاحظ إقامتهم فى جنوب الصحراء وشرق أوروبا ، فإن المقيمين منهم فى هذا البلد يمثلون نسبة أقل من مسلمى جنوب الصحراء ونسبة أكبر من أبناء شرق أوروبا . وقد هاجرت أعداد

أكبر من الشرق الأوسط / شمال افريقيا ومن الآسيويين إلى أمريكا عام ١٩٨٠ (الشكل ٢ – ٢) ، بالقياس إلى أحجام المقيمين فى هذا البلد (الشكل ٢ – ١ ـ أ) . ونسبة أقل من شرق أوروبا هاجروا عام ١٩٨٠ (الشكل ٢ – ١ – أ ، والشكل ٢ – ٢) .

وانطلاقا من تقديرات المسلمين فى أمريكا عام ١٩٨٠ ، وتصاعد الهجرات الإسلامية والمواليد من عام ١٩٨١ حتى عام ١٩٨٦ ، فقد قدر عدد المسلمين فى عام ١٩٨٦ بأربعة ملايين نسمة (الجدول ٢ – ٢) ، وهو ما يمثل زيادة قدرها ٢١٪ على فترة السنوات الست من ١٩٨١ إلى ١٩٨٦ . ويفرض أن معدل الزيادة سيظل ثابتا طوال السنوات الأربع عشرة القادمة ، فإن عدد المسلمين فى الولايات المتحدة بحلول عام ٢٠٠٠ سيكون قد تضاعف تقريبا بالمقارنة بتقديرات عام ١٩٨٠ .



ملحوظة : البيانات محسوبة من "Immigrants Admitted by Country or Region of Birth, 1954 - 1986" (تقرير أعدته إدارة الهجرة والجنسية ، وزارة العدل ، واشنطن العاصمة ١٩٨٧) ص ١ – ١٤ .

الشكل (٢ – ٢) توزيع المهاجرين المسلمين ، ١٩٨٠ .

التكتل الجغرافى للمسلمين فى الولايات المتحدة

استخدمت الإحصاءات السكانية منذ عام ١٩٨٠ لتقدير التكتلات الإقليمية للمسلمين المقيمين فى أمريكا عام ١٩٨٠ . وقد وقع الاختيار على ثلاث ولايات ذات كثافة سكانية عالية من المهاجرين لهذه الدراسة : كاليفورنيا ونيويورك وإلينوى[١٦] .

وتشير نتائج الدراسة إلى أن كاليفورنيا ضمت غالبية المسلمين عام ١٩٨٠ ، حيث بلغ عددهم أكثر من نصف مليون من سكانها البالغ ٢٤ مليونا [١٧] (الجدول ٢ – ٣) . وضمت هذه الولاية أكبر عدد من مسلمى الشرق الأوسط / شمال افريقيا بالمقارنة بأية ولاية أخرى فى البلاد ، وشكل المسلمون من ذلك الإقليم القارى أكبر مجموعة من المسلمين فى الولاية . وكان تسعة عشر فى المائة من مسلمى الشرق الأوسط / شمال افريقيا من الإيرانيين ، وهو أكبر تكتل للإيرانيين فى الولايات المتحدة .

الجدول (٢ – ٣) تكتل المسلمين فى ولايات منتقاة ، ١٩٨٠

الولاية	الأســلاف	العدد (بالآلاف)
كاليفورنيا	شرق أوروبا	٩٥
	الشرق الأوسط / شمال افريقيا	٢٢٠
	آسـيا (أ)	١٧٠
	جنوب الصحراء	٩,٥
	الأمريكيون الأفارقة (ب)	٥٨
	الـكاريبى	٠,٥
	المجمــوع	٥٥٠
نيويورك	شرق أوروبا	١٦٠
	الشرق الأوسط / شمال افريقيا	١٢٠
	آسـيا	٤٥
	جنوب الصحراء	١٤
	الأمريكيون الأفارقة	٥٩
	الـكاريبى	٦,٧
	المجمــوع	٤٠٠
إلينــوى	شرق أوروبا	٥٠
	الشرق الأوسط / شمال افريقيا	٤٤
	آسـيا	١٨
	جنوب الصحراء	٤,٤
	الأمريكيون الأفارقة	٥٣
	الـكاريبى	٠,٢
	المجمــوع	١٧٠

(أ) قد يكون العدد الكبير للصينيين ، بالقياس للدول الآسيوية الأخرى ، هو الذى أدى إلى المبالغة فى هذا القدر .

(ب) تم الحصول على تقدير السكان الأمريكيين الأفارقة فى الولايات المتحدة من التقديرات الإحصائية الواردة فى *Ancestry of the Population: 1980*, pp. 31 - 33 . وقد احتسبت نسبة المسلمين الأمريكيين الأفارقة إلى مجموع الأمريكيين الأفارقة اعتمادا على تقدير الأمريكيين الأفارقة بـ ٢٦ مليون نسمة ، كما ورد فى *Statistical Abstracts*, p.17 .

وأقام أربعمائة ألف مسلم فى نيويورك فى عام ١٩٨٠ (الجدول ٢ - ٣) ، يشكلون ٢,٣٪ من مجموع سكان الولاية .[١٨] كما أقامت فى ولاية نيويورك نسبة مماثلة تقريبا من مسلمى شرق أوروبا والشرق الأوسط / شمال افريقيا ، بينما شكل المسلمون الأمريكيون الأفارقة المجموعة الكبرى التالية من حيث الحجم . ومن بين خمسة وأربعين ألف مسلم آسيوى من المقيمين فى الولاية عام ١٩٨٠ ، كان ٢٦٪ منهم من باكستان أو الهند . كما كان ما يزيد على ٥٦٪ من مجموع مسلمى الكاريبى يقيمون فى نيويورك .

وضمت ولاية إلينوى مائة وسبعين ألف مسلم فى عام ١٩٨٠ (الجدول ٢ - ٣) . ويتساوى فى التمثيل فى هذه الولاية مسلمو شرق أوروبا ، والشرق الأوسط / شمال افريقيا ، والأمريكيون الأفارقة . وقد اختار عدد أقل من المسلمين الآسيويين هذه الولاية للإقامة فيها ، حيث لم تتعد نسبتهم ١١٪ من السكان المسلمين فى إلينوى .

وهكذا تكتل أكثر من ثلث السكان المسلمين المقيمين فى الولايات المتحدة عام ١٩٨٠ فى كاليفورنيا ونيويورك وإلينوى معا (الجدول ٢ - ٣) . كما أن نحو ٦٢٪ من المسلمين الآسيويين أقاموا فى هذه الولايات الثلاث ، ونحو ٣٥٪ من مسلمى شرق أوروبا . وليست هناك ولاية أخرى فى البلاد تضم مثل هذه التكتلات الكبيرة من المسلمين .

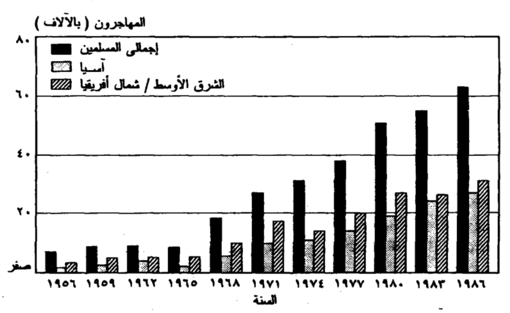
الهجرة من المناطق الآهلة بالمسلمين

قدرت اتجاهات الهجرة بين المسلمين كدالة للوقت ، لتقييم الانتقالات الدورية للتكتلات فى هجرة المسلمين . ففى بعض دول آسيا والشرق الأوسط / شمال افريقيا كانت تكتلات المسلمين عالية نسبيا ، بينما كانت نسبة المسلمين أقل فى غيرها من الدول مثل الهند ومصر ولبنان (١٢٪ و ٨٢٪ و ٦٧٪ على التوالى) .[١٩] وإن تقييم اتجاهات الهجرة للمسلمين من هذه الدول بتكتل إسلامي أقل ، قد يؤدى إلى تفسير خاطىء ، لأن نسبة المهاجرين المسلمين بالمقارنة بغير المسلمين قد تختلف اختلافا كبيرا مع الوقت . غير أنه يمكن دراسة الدول التى تسودها أغلبية من السكان المسلمين ، والاستناد إلى هذه البيانات كاتجاهات لهجرة المسلمين من تلك الدولة . وقد حدث ذلك باستخدام الإحصاءات عن المهاجرين الباكستانيين والأفغان فى آسيا (٩٧٪ و ٩٩٪ من المسلمين على التوالى) .[٢٠] وفيما يتعلق بالمسلمين الأتراك من الشرق الأوسط / شمال افريقيا (٩٩,٥٪ من المسلمين[٢١]) فقد تم تقييمهم أيضا للوقوف على الاتجاهات الدورية . وتناول البحث مسلمى شمال افريقيا حيث يبلغ تعداد السكان

المسلمين الجامع فى الجزائر ومصر وليبيا والمغرب وتونس ٩١٪ .[٢٢] وقيمت أيضا اتجاهات الهجرة للمسلمين الإيرانيين (٩٨٪ من المسلمين) .[٢٣،٢٤]

إجمالى الهجرة الإسلامية

بالقياس إلى إجمالى عدد المهاجرين الذين وفدوا إلى الولايات المتحدة ، فقد زاد عدد المهاجرين المسلمين على الضعف خلال العقدين الماضيين ، حيث زاد من ٤٪ من إجمالى المهاجرين فى عام ١٩٦٨ إلى ١٠,٥٪ فى عام ١٩٨٦ .[٢٥] وبينما يمثل المسلمون الآسيويون ومسلمو الشرق الأوسط / شمال افريقيا معا ٨٢٪ من السكان المسلمين فى العالم (الشكل ٢ - ١ - ب) فإن المهاجرين المسلمين القادمين من الدول الآسيوية ودول الشرق الأوسط / شمال افريقيا معا يمثلون الآن جميع المسلمين المهاجرين تقريبا (الشكل ٢ - ٣) . وليس هناك سوى عدد قليل جدا من مسلمى جنوب الصحراء وشرق أوروبا وغيرها من الأقاليم القارية يفدون الآن علي الولايات المتحدة . أما عدد المسلمين المهاجرين إلى الولايات المتحدة من الدول الآسيوية ومن مناطق الشرق الأوسط / شمال افريقيا (الشكل ٢ - ٣) فيكاد يكون متساويا .



ملحوظة : البيانات محسوبة من .1-14 "Immigrants Admitted by Country or Region of Birth, 1954 - 1986" .

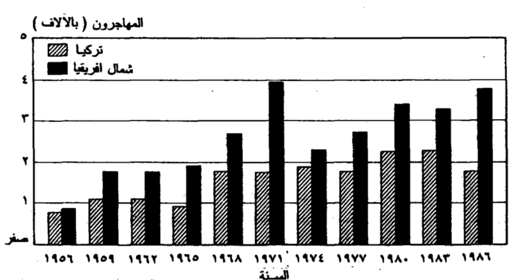
الشكل (٢ - ٣) اتجاهات هجرة المسلمين إلى أمريكا

آسيا : باكستان وأفغانستان

تزايد باطراد دخول المهاجرين الباكستانيين للولايات المتحدة على مدى العقدين الأخيرين ، حيث زاد عددهم نحو تسعة أمثال منذ عام ١٩٦٨ (الشكل ٢ - ٤) . وقد بدأت الزيادة المطردة فى الهجرة من باكستان فى أواخر الستينات . ويهاجر نحو ٦٠٠٠ باكستانى إلى هذه البلاد سنويا فى الوقت الحالى . كما زادت الهجرة من أفغانستان من ١٣٨ عام ١٩٧٧ إلى أكثر من ٢٨٠٠ عام ١٩٨٦ . وتطابقت الزيادة الملحوظة فى عدد المهاجرين الأفغان فى الثمانينات مع الغزو السوفيتى لذلك البلد عام ١٩٧٩ . وبينما بلغ نصيب باكستان وأفغانستان معا ٨٪ فقط من المهاجرين المسلمين القادمين من آسيا عام ١٩٥٦ (الشكلان ٢ - ٣ و ٢ - ٤) ، فإن المهاجرين من هاتين الدولتين يمثلان الآن نحو ثلث إجمالى المهاجرين المسلمين الآسيويين .

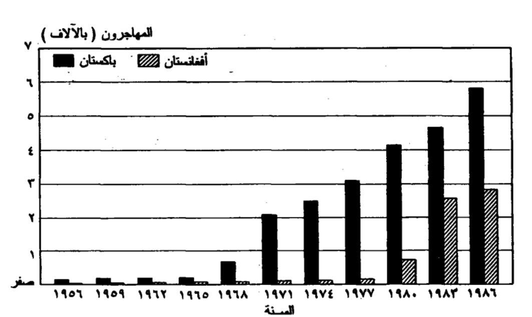
الشرق الأوسط / شمال افريقيا : تركيا وشمال افريقيا وإيران

بالرغم من أن الهجرة من تركيا كانت متذبذبة على مر السنين فقد زاد عدد المهاجرين منها بمقدار الضعف تقريبا ، ووصل إلى ذروته فى أوائل الثمانينات (الشكل ٢ - ٥) . وقد حدث ذات مرة أن بلغ نصيب المهاجرين من تركيا نحو ٢٤٪ من إجمالى الوافدين من الشرق الأوسط / شمال افريقيا ، غير أنهم الآن يمثلون أقل من ٦٪ من تلك الفئة (الشكلان ٢ - ٣ و ٢ - ٥) .



ملحوظة : البيانات محسوبة من "Immigrants Admitted by Country or Region of Birth, 1954 - 1986" 1-14.

الشكل (٢ - ٤) اتجاهات الهجرة إلى أمريكا لمسلمى الشرق الأوسط / شمال أفريقيا



ملحوظة : البيانات محسوبة من "Immigrants Admitted by Country or Region of Birth, 1954 - 1986" 1-14.

الشكل (٢ – ٥) اتجاهات هجرة المسلمين الآسيويين إلى الولايات المتحدة

ومن دول شمال افريقيا ، زادت هجرة المسلمين بشدة فى الستينات ، ووصلت إلى ذروتها العددية فى أوائل السبعينات ، ثم انخفضت فجأة فى منتصف السبعينات (الشكل ٢ – ٥) . وبعد ذلك ارتفع عدد المهاجرين من هذه المنطقة إلى مستواه الحالى البالغ نحو أربعة آلاف مهاجر مسلم سنويا . وبالرغم من أن المهاجرين من شمال افريقيا استأثروا فى وقت ما بأكثر من ٢٦٪ من مهاجرى الشرق الأوسط / شمال افريقيا (الشكلان ٢ – ٣ و ٢ – ٥) ، فقد تضاءلت نسبتهم على مر السنين إلى ١٢٪ . وقد انخفض إجمالى نصيب شمال افريقيا وتركيا إلى المهاجرين المسلمين القادمين من دول الشرق الأوسط / شمال افريقيا من ٥٠٪ عام ١٩٥٦ إلى أقل من ١٨٪ عام ١٩٨٦ (الشكلان ٢ – ٣ و ٢ – ٥) . ومع ذلك فقد زاد عدد المهاجرين المسلمين من منطقة الشرق الأوسط / شمال افريقيا ككل ، خاصة فى العقد الأخير .

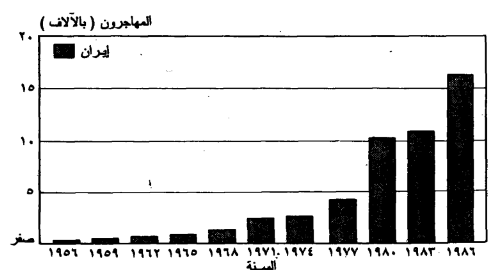
ومن بين جميع دول الشرق الأوسط / شمال افريقيا ، شهدت إيران وحدها زيادة حادة ودرامية فى مجال الهجرة خلال هذا العقد الأخير (الشكل ٢ – ٦) وأصبح نصيبها وحدها الآن ٥٢٪ من المهاجرين المسلمين الوافدين من الشرق الأوسط / شمال افريقيا (الشكلان ٢ – ٣ و ٢ – ٦) . كما أن ربع إجمالى المهاجرين المسلمين من سائر أنحاء العالم من الإيرانيين (الشكلان ٢ – ٣ و ٢ – ٦) ، ويتفوقون عدديا على المهاجرين من كافة الدول الأخرى ذات الغالبية الإسلامية . وتمثل الهجرة من تركيا

وشمال افريقيا مجتمعة الآن ٧٠٪ من إجمالى المهاجرين المسلمين من منطقة الشرق الأوسط / شمال افريقيا (الأشكال ٢ - ٣ و ٢ - ٥ و ٢ - ٦) .

ويتمتع المسلمون المقيمون فى الولايات المتحدة بالحقوق والمزايا الممنوحة لجميع الأمريكيين . وانطلاقا من أعدادهم المتزايدة فى بلدنا خلال العقود الثلاثة الأخيرة ليصبح تعدادهم أقرب إلى أربعة ملايين نسمة ، فإن لهذه الأقلية العرقية (الإثنية) الدينية والمتباينة احتياجات خاصة ينبغى الاهتمام بها . وهذا ينطبق بصفة خاصة على ولايات كاليفورنيا ونيويورك وإلينوى حيث تقيم أعداد كبيرة نسبيا من المسلمين .

وتختلف التكتلات العرقية (الإثنية) للمسلمين اختلافا كبيرا فى الولايات الثلاث التى تضم أعلى كثافة سكانية مسلمة . فالمسلمون فى كاليفورنيا غالبيتهم من الشرق الأوسط / شمال أفريقيا وآسيا ، بينما غالبية المسلمين فى نيويورك جاءوا من شرق أوروبا والشرق الأوسط / شمال افريقيا . أما المسلمون فى إلينوى فهم أيضا من أبناء شرق أوروبا والشرق الأوسط / شمال أفريقيا ومن الأمريكيين الأفارقة . ويوحى هذا الاختلاف فى التكتلات بأن مركز السلطة السياسية المحتمل بين المسلمين يختلف هو أيضا . وحيث إن الجماعات العرقية (الإثنية) وثيقة الارتباط بثقافات وأساليب تفكير مميزة ، فإن المسلمين ممثلون بطرق مختلفة اختلافا بينا فى سائر المجتمعات وبالنسبة للسياسيين فى منطقتهم .

وتختلف التكتلات العرقية (الإثنية) من ولاية إلى أخرى ، كما أن أنماط الهجرة العرقية (الإثنية) بقيت ديناميكية . ففى الماضى كان المهاجرون المسلمون من الشرق



ملحوظة : البيانات محسوبة من "Immigrants Admitted by Country or Region of Birth, 1954 - 1986" 1-14.

الشكل (٢ - ٦) اتجاهات هجرة المسلمين الإيرانيين إلى الولايات المتحدة

الأوسط / شمال افريقيا يفوقون فى عددهم أولئك الوافدين من جميع الأقاليم الجغرافية الأخرى ، ولكن التكتل النسبى تغير حديثا بزيادة عدد المسلمين القادمين من آسيا على أى إقليم آخر . إذ يفد المهاجرون المسلمون بالدرجة الأولى الآن من إيران وباكستان .

والتقديرات الواردة فى هذه الدراسة ، مثلها فى ذلك مثل أية دراسة من هذا النوع ، تخضع للخطأ المؤثر . ونظرا لنمو عدد المسلمين داخل حدودنا ، فمن المهم الحصول على تقديرات بطرق أخرى ، خاصة الدراسات الإحصائية . فمن خلال هذه الدراسات يمكن ضمان وصول البرامج الاجتماعية والتعليمية إلى أعداد أكبر من المسلمين .

الهـوامش

١ - M. Arif Ghayur, "Muslims in the United States : Settlers and Visitors" *Annals AAPPS* 454 (March 1981) : 153.

٢ - تردد رقم ثلاثة ملايين من جانب معهد زويمر فى التادينا ، كاليفورنيا ، و « زمان » فى تقرير بقلم إيفون حداد وأدير ت . لوميس "Islamic Values in the United States : A Comprehensive Study," unpublished paper, p. 1.

٣ - *Ancestry of the Population by the State* : 1980 (Washington, D.C. : Bureau of Census, Department of Commerce, 1983), pp. 12 - 32.

٤ - "Immigrants admitted by Country or Region of Birth, 1954 - 1986" (report prepared for the Immigration and Naturalization Service, Department of Justice, Washington, D.C., 1987), pp. 1 - 14.

٥ - "Muslim Population" (report prepared for Zwemer Institute of Muslim Studies, Altadena, Calif, 1987), pp. 1-4. وتماثل النسب المئوية الواردة هنا التقديرات الواردة فى مطبوع مستقل فى Colin McEvedy and Richard Jones, *Atlas of World Population History* (New York : Facts on File, 1978). وتمثل البيانات الخاصة بالصين استثناء ملحوظا ، حيث أورد معهد زويمر ٤٪ للمسلمين ، بينما أورد ماكليفيدى وجونز ٣٠٪ . وقد استقر الاختيار على متوسط قدره ١٧,٧٪ لهذه الدراسة . وهو رقم قريب جدا لمتوسط نسبة السكان المسلمين فى آسيا .

٦ - *Ancestry of the Population by State* : 1980, pp. 12 - 32.

٧ - المرجع السابق .

٨ - "Muslim Population", pp. 1 - 4.

٩ - "Immigrants admitted by Country or Region of Birth, 1954 - 1986", pp. 1 - 14.

١٠ - "Muslim Population", pp. 1 - 14.

١١ - *Statistical Abstract of the United States* (Washington, D.C.: Bureau of Census, Department of Commerce, 1987), p. 59.

١٢ – يقدم غيور تقديرا قدره ٤٠ ألف مسلم أمريكي – إنجليزى فى "Muslims in the United States : Settlers and Visitors", *Annals AAPPS* 454 (March 1981) : p. 153.

١٣ – *Ancestry of the Population by State* : 1980, pp. 77 - 78.

١٤ – Muslim Journal, 7801 S. Cottage Grove, Chicago, Ill. (telephone interview, January 1989). تؤكد الأخت عائشة مصطفى ، محررة المجلة ، أن تقدير مليون نسمة يمثل متوسطا لجميع المسلمين الأمريكيين الأفارقة ، سواء الأعضاء أو غير الأعضاء .

١٥ – *Statistical Abstract of the United States*, p. 52.

١٦ – تقديرات التكتلات الجغرافية قد تكون مبالغا فيها ، سواء بالزيادة أو النقصان بالتكتلات الكبيرة للمسلمين أو غير المسلمين ، بالقياس إلى حجم المسلمين من دولة الأسلاف المعنية .

١٧ – *Statistical Abstract of the United States*, p. 20.

١٨ – المرجع السابق .

١٩ – "Muslim Population" pp. 1-2.

٢٠ – المرجع السابق ص ٢ .

٢١ – المرجع السابق .

٢٢ – المرجع السابق ص ١ . إن العدد الكبير نسبيا للمهاجرين المصريين أنقص النسبة الشاملة للهجرة الإسلامية إلى ٨٧٪ عام ١٩٨٦ ، ويمكن أن يكون قد أدى إلى المبالغة فى التقديرات إبان هذه الفترة .

٢٣ – المرجع السابق ص ٢ .

٢٤ – قد تكون نسبة المهاجرين المسلمين فى هذه الدول اختلفت مع الوقت عن حجم المسلمين المعتقد إقامتهم فى تلك الدول ، ويؤدى ذلك إلى المبالغة فى التقديرات بالزيادة أو النقصان .

٢٥ – بلغ عدد المهاجرين الوافدين إلى الولايات المتحدة ٤٥٤٤٤٨ نسمة فى عام ١٩٦٨ ، ثم ٦٠١٧٠٨ نسمة فى عام ١٩٨٦ ، كما ورد فى : "Immigrants Admitted by Country or Region of Birth: 1954 - 1986", pp. 6, 1, respectively.

المراجع

Ancestry of the Population by State : 1980. Washington, D.C. : Bureau of Census, Department of Commerce, 1983.

McEvedy, Colin and Richard Jones. *Atlas of World Population History*. New York : Facts on File, 1978.

Ghayur, M. Arid. "Muslims in the United States : Settlers and Visitors". *Annals, AAPPS* 454 (1981) : 150 - 163.

"Islamic Values in the United States : A Comprehensive Study". Report prepared by Yvonne Haddad and Adair T. Lummis. University of Massachusctts. Unpublished

"Immigrants Admitted by Country or Region of Birth: 1954 - 1986". Report prepared for

the Immigration and Naturalization Service, Department of Justice. Washington, D.C., 1987.

"Muslim Population". Report prepared for Zwemer Institute of Muslim Studies. Altadena, Calif., 1987.

Statistical Abstract of the United States. Washington D.C. : Bureau of Census, Department of Commerce, 1987.

الباب الثانى

آراء عن المسلمين فى الولايات المتحدة

الفصل الثالث

رؤى الكنائس الأمريكية عن الإسلام والمجتمع الإسلامى فى أمريكا : تحليل لبعض البيانات الرسمية وغير الرسمية

بايرون ل . هينز

النزاع الفلسطينى – الإسرائيلى ، وأزمة البترول عام ١٩٧٣ – ١٩٧٤ ، وإيران الخمينى ، جميعها أوضاع أيقظت الشعب الأمريكى على حقيقة وأهمية العالم العربى ودين الإسلام . وأسهمت فى تعزيز إدراك هذه الحقيقة الأنباء المتواترة عن الأحداث فى وسائلنا الإعلامية ، تلك القوة التى لا تزال تشكل وتكون المواقف والآراء لدى غالبية الشعب الأمريكى عن العرب والمسلمين والإسلام . والكنيسة المسيحية الأمريكية وأعضاؤها ليسوا استثناء من هذه العملية المتصلة فى صياغة الاتجاهات . غير أن هناك بشائر بالتغير فى مواقف الكنائس الأمريكية تجاه الإسلام والعالم الإسلامى والمجتمع الإسلامى الأمريكى . وإن هدف هذا الفصل هو استكشاف طبيعة هذه التغيرات والإشارة إلى تأثيرها على أنواع العلاقات التى تنشأ بين الكنائس الأمريكية والمجتمع الإسلامى فى أمريكا . ولهذا الغرض يتم تحليل عدد من الوثائق المنشورة فى السنوات الأخيرة من جانب الكنائس الأمريكية أو الوكالات التى تمثل عددا غفيرا من المسيحيين .

وتساعد بضع ملاحظات أولية على فهم هذا التحليل . وبالرغم من وجود ببليوغرافيا ضخمة من الكتابات عن العلاقات المسيحية – الإسلامية ، إلا أن قدرا ضئيلا للغاية هو ما تمت دراسته حتى الآن بشأن المواقف والتفاعلات فى الإطار الأمريكى .[١] ولم تبدأ المنظمات الكنسية الأمريكية ، من خلال عملياتها الاستشارية الخاصة ، إلا أخيرا فى التفكير الجدى فى طبيعة تداخل العقائد على مسرح أمريكا الشمالية .

وإن المزيد من التفكير من جانب الكنائس الأمريكية فى الإسلام والمجتمع الإسلامى فى أمريكا لم يكن باعثه تلقائيا من داخلها . ولكن فرضته على الكنائس التغيرات الجارية فى العالم ، خاصة منذ الحرب العالمية الثانية . وبالإضافة إلى الأحداث الاقتصادية والسياسية المشار إليها هنا ، فقد جذب الحجم المتزايد للمجتمع الإسلامى فى أمريكا الشمالية اهتمام الكنائس الأمريكية ، خاصة مع أهمية الحجم فى المجتمع الأمريكى كعامل حاسم فى تحديد الجدارة والقيمة . وكما أوضحت إيفون حداد ، فإن المجتمع الإسلامى الأمريكى – الذى يضم نحو ثلاثة ملايين من الأتباع – قد أصبح أكبر من مجموع أعضاء الكنيسة الأسقفية البروتستانتية . وبوصفه ممثلا لمجتمع عالمى أكبر كثيرا يضم ٩٠٠ مليون عضو ، فإنه جدير باهتمام متزايد من جانب الكنائس الأمريكية .(٢)

وأخيرا فإن اهتمام الكنائس الأمريكية بالمجتمع الإسلامى يتكون ويتشكل نتيجة لاحتكاكها الأطول أمدا بالتقاليد الدينية الأخرى من خلال بعثاتها فيما وراء البحار . وقد تأثرت المواقف التى تقررت ، والطريقة التى تحكم مناقشة القضايا ، والبرامج والأنشطة سواء الجارية أو المزمع تنفيذها ، تأثرت كلها بالمواقف اللاهوتية التى تتخذها الكنائس فى دعاواها بصدق الرسالة المسيحية وفهمها لرسالتها كمؤسسات مسيحية . وهكذا ، وبالرغم من أن اهتمام الكنيسة الأمريكية بالمجتمع الإسلامى الأمريكى لم يبدأ إلا مؤخرا ، فإن الأسلوب الذى شرعت به الكنائس الآن فى الاستجابة إلى وجوده إنما ينبنى على التاريخ الطويل للتفكير اللاهوتى والممارسة العملية من جانب الكنائس المنهمكة فى نشاط الإرساليات أو العاملة بالترابط الوثيق مع أناس من مجتمعات دينية أخرى .

فئـات الاستجابة

إن البيانات الخاصة بالاستجابات إزاء وجود المجتمع الإسلامى فى أمريكا ضئيلة ، إلا أن تحليل ما هو متوافر يشير إلى ثلاث فئات على الأقل يمكن تجميعها فى إطارها . فبالنسبة إلى كنيسة معينة نجد أن الخط الفاصل بين الفئات قد لا يكون حادا على الدوام مما ينتج عنه أن طبيعة التصريح الرسمى أكثر رقة مما تسمح به المبادىء الجامدة (الدجماتية) عادة . ولن يفاجأ أى شخص عليم بطبيعة الحركات داخل الكنائس الأمريكية ، عندما نقول إن الفئات تتحدد فى إطار المواقف العامة وتتأكد بالوثائق ذات الطابع الرسمى والتمثيلى بدرجة أو بأخرى .

حياتنا المشتركة معا

تتميز الفئة الأولى من الاستجابات بقبول المجتمع الإسلامى كجزء شرعى من المسرح الدينى الأمريكى . وتلقى العقائد والقيم الدينية للإسلام الاحترام ، كما أن أعضاء

الكنيسة مدعوون للاختلاط بالمجتمع الإسلامى بنفس الطريقة التى يخالطون بها المجتمعات والهيئات الدينية الأخرى ، بما فى ذلك الهيئات المسيحية الأخرى . ولكن هذه الاستجابة لا تغفل أهمية الاختلافات فى العقائد والممارسات الدينية . بل هى تسعى ، من خلال العلاقات المتبادلة بين العقائد وتقوية روابط التعاون ، إلى تطوير حياة مشتركة يمكن أن يسهم فيها الجميع بقدر متساو ، حيث الهوية الدينية لا تطمس معالمها الحركة التوفيقية بين الأديان المتعارضة ، أو رومانسية سطحية لأوجه التشابه بينها ، وحيث يكون الجميع فى إطارها مخلصون لدعوتهم الدينية الخاصة . وفى موضع القلب من هذا الموقف يكون دور الحوار كوسيلة يستطيع من خلالها أتباع التقاليد الدينية المختلفة أن يعيشوا وأن يعملوا معا .

وإن أوضح وأحدث تأكيد لهذه الاستجابة هو بيان المبادىء للكنيسة المشيخية (الولايات المتحدة) ، الذى أصدرته جمعيتها العمومية فى يونيو ١٩٨٧ .[٣] وينبه هذا البيان الكنيسة المشيخية إلى وجود المجتمع الإسلامى ، ويؤسس السياسة التى ستؤدى بالمشيخيين – جماعات وأفرادا – إلى فهم أفضل للإسلام كدين وللمسلمين كبشر ، مثلهم مثل المسيحيين (والكنيسة المسيحية) ، شهود على ألوهية الرب على هذا العالم . ويدعو البيان إلى تشجيع الفهم ويحث المسيحيين أيضا على التعاون مع المنظمات والشعوب الإسلامية هنا فى الولايات المتحدة كلما كان ذلك مناسبا ، سعيا وراء حلول مشتركة لقضايا العدالة الاجتماعية والنظام داخل المجتمع الأمريكى وفى مواقع أخرى . كما يدعو المسيحيين إلى مراجعة فهمهم لرسالة الكنيسة بالتركيز على مراجعة جهودهم الخاصة التماسا للإيمان الصادق بالرب ، وبالعمل من أجل حرية دينية كاملة والمساواة لكافة الشعوب . وبالرغم من أن بيان الكنيسة المشيخية لم يتناول مباشرة بعض القضايا اللاهوتية المؤثرة ، فإنه يسعى إلى تحريك الكنيسة فى اتجاه مختلف جذريا عن الطرق السابقة فى التعامل مع الإسلام والشعوب الإسلامية . ولتنفيذ هذه السياسة ، أنشىء مكتب للعلاقات بين العقائد المختلفة ، كما صدر كتاب دراسى لأعضاء الكنيسة .[٤]

ولم تكن الكنيسة المشيخية هى الهيئة الكنسية الأولى فى الولايات المتحدة التى تعترف بأهمية المجتمع الإسلامى فى أمريكا . ففى عام ١٩٧٧ أنشأ المجلس القومى لكنائس المسيح فى الولايات المتحدة (NCCC)[٥] مكتبا للعلاقات المسيحية – الإسلامية .[٦] وعُهد لهذا المكتب بمسئولية تمثيل المجلس لدى المجتمع الإسلامى فى الولايات المتحدة ، وفى المقابل ، تشجيع الوكالات والجماعات المسيحية على أن تضم تمثيلا إسلاميا كلما كانت برامجها وأنشطتها تمس اهتمامات ومصالح المجتمع الإسلامى .[٧] وتأسس الافتراض الأول فى هذا الجهد على أن المسيحيين والمسلمين فى حاجة إلى تطوير حياة مشتركة معا ، حتى لا تتكرر فى أمريكا المآسى التاريخية الناجمة عن الاحتكاكات بين الروابط الدينية فى الماضى . وفى هذا الإطار اشترك زعماء المسلمين كمراقبين فى اجتماعات مجلس إدارة المجلس القومى لكنائس المسيح ، وفى

اجتماعات لجنة العلاقات المسيحية – الإسلامية المنبثقة عن المجلس ، وهي الهيئة التي تشرف على مكتب العلاقات المسيحية – الإسلامية (وأغراض هذا المكتب تضمنها بيان السياسة العامة بشأن الشرق الأوسط الذى أقره مجلس إدارة المجلس القومي لكنائس المسيح في نوفمبر ١٩٨٠) .(٨) وجاء التركيز فيه على أهمية الحوار لصالح العلاقات العقائدية المتبادلة ، وضرورة إقدام الشعوب المؤمنة على العمل معا من أجل وضع حلول مشتركة لمشكلات الظلم وعدم المساواة داخل مجتمعاتنا .

ومواقف الجماعتين الكنسيتين سالفتى الذكر مدينة إلى حد بعيد لنشاط برنامج الحوار لمجلس الكنائس العالمى (WCC)(٩) ، وللبيان الصادر عن الفاتيكان الثانى فى عام ١٩٦٥ والذى حدد العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وبين شعوب العقائد الدينية الأخرى ، مع الإشارة الخاصة إلى الإسلام والمجتمع الإسلامى فى الفصل المعروف بصفة عامة باسم « عصرنا Nostra Aetate » .(١٠) وأعلنت الوثيقة تقدير الكنيسة الرومانية الكاثوليكية للمسلمين لأنهم يعبدون الإله الواحد ، ويعمدون إلى الخضوع الكامل لإرادته . وتنتهى الفقرة بالتصريح التالى :

بالرغم من أن معارك وعداوات عديدة نشبت على مر القرون بين المسيحيين والمسلمين ، فإن هذا المجمع الكنسى المقدس الأعظم يحث الجميع على نسيان الماضى وبذل الجهود المخلصة من أجل التفاهم المشترك . وباسم البشرية جمعاء ، عليهم أن يتخذوا قضيتهم المشتركة حماية ودعم العدالة الاجتماعية والقيم الخلقية والسلام والحرية .(١١)

ومع أنه ينبغى تفسير « عصرنا Nostra Aetate » فى الإطار الشامل لبيانات الفاتيكان الثانى ، فقد جاء موقفها ليسجل تحولا كبيرا فى اتجاهات ونهج الكنيسة الرومانية الكاثوليكية إزاء الشعوب ذات العقائد الأخرى . وإن انفتاحها ، علاوة على الاعتراف بالوجود النامى والهام للمجتمعات الدينية الأخرى فى أمريكا ، وخاصة المجتمع الإسلامى ، قد دعا المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك فى أمريكا (NCCB) عام ١٩٨٧ إلى إنشاء أمانة عامة لشئون العلاقات بين الأديان .(١٢) ومن شأن الأمانة العامة أن تكون مصدرا رئيسيا لإعداد قيادات للكنيسة الرومانية الكاثوليكية فى مجال علاقاتها بالمجتمع الإسلامى فى أمريكا ، وذلك بالسعى لتطبيق المفاهيم المتبصرة للفاتيكان الثانى .(١٣) وحيث إن هذه الكنيسة تكاد تمثل غالبية المسيحيين فى الولايات المتحدة ، فإنه لا ينبغى التقليل من أهمية هذا التوجه الجديد من جانب المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك . ومن خلال هذا المكتب ، سيستطيع المجتمع الإسلامى نقل همومه مباشرة إلى أعلى مستويات الكنيسة الرومانية الكاثوليكية .

كما اتخذت الكنيسة المنهجية المتحدة موقفا نحو الاعتراف بنمو التعددية الدينية فى العالم الغربى ، وذلك من خلال سعيها إلى التعامل مع الشعوب ذات التقاليد العقائدية الأخرى عن طريق الحوار . وفى مشروع قرار يعرف باسم « دليل للعلاقات المتبادلة

بين الأديان : دعوة لنصبح جيرانا وشهودا »[١٤] ، وجد الحوار قبولا كطريق للمسيحيين ليصبحوا جيرانا وشهودا على الشعوب ذات العقائد الأخرى . وبدون إغفال مسألة الشاهد المسيحى ، فإن الوثيقة تؤكد بكل قوة معنى الجار :

إن دعوة الرب لحب القريب اليوم الصادرة عن الرب (لوقا ١٠ : ٢٧) تشمل « الغرباء » عن عقيدتنا ممن انتقلوا إلى بلداننا ومدننا . وليس الأمر لمجرد أن الأحداث التاريخية فرضت علينا الحياة معا ، إنما العقيدة المسيحية نفسها تدعونا إلى محبة جيراننا من أصحاب العقائد الأخرى ، وأن نسعى إلى العيش متصلين وفى ظل علاقات مفيدة مشتركة فى مجتمع واحد معهم .

ماذا يعنى أن تكون جارا ؟ إنه يعنى أن تقابل أشخاصا آخرين وأن تتعرف عليهم وأن ترتبط بهم وأن تحترمهم ، وأن تقف على سلوكهم الذى قد يكون مختلفا اختلافا بينا عن سلوكنا . وإنه يعنى خلق الشعور بالمجتمع فى محيط الجيرة والبلدة والمدينة ، وأن نجعل منها أماكن تستطيع كل جماعة فيها التعبير عن عاداتها الفريدة وحماية قيمها . وإنه يعنى خلق بنى اجتماعية تسود فيها العدالة للجميع وحيث يستطيع الجميع المشاركة فى تشكيل حياتهم معا « فى مجتمع واحد » . ولا يقتصر ذلك على السماح لكل الأعراق أو مجموعات الشعوب بأن يبقوا على هويتهم ، بل وأن تحظى طريقة حياتهم بالتقدير وبالتعبير الكامل ...

إن رؤية « مجتمع عالمى مؤلف من سائر المجتمعات » تطرح نفسها لكثير من المسيحيين كطريق للحياة المشتركة مع أشخاص ينتمون إلى عقائد مختلفة فى عالم من التعددية . ويوحى ذلك بأننا نحن – المسيحيين – أتباع الكنيسة المنهجية المتحدة مدعوون لا كأفراد ، وإنما معا جميعا متحدين ، لنعيش فى جوار مع مجتمعات ذات عقائد أخرى (بوذيون ويهود ومسلمون وهندوس وغيرهم) ، وأن نعمل معهم على خلق مجتمع إنسانى وتقرير علاقات فيما بين بشر متكافلين وأحرار فى آن واحد يسود بينهم الحب والاحترام المتبادل والعدالة .[١٥]

ويجرى تطبيق هذا الموقف من جانب الكنيسة المنهجية المتحدة بواسطة اللجنة العامة للوحدة المسيحية وشئون العلاقات بين الديانات[١٦] . وهكذا أضفت الكنيسة المنهجية المتحدة تأييدها الرسمى على البرامج والمناهج التى ستساعد أعضاءها على الحياة والعمل البناء مع جيرانهم المسلمين فى الولايات المتحدة .

ويمكن إدراج كنائس أخرى ضمن هذه الفئة ، لا لأنها اتخذت موقفا رسميا بشأن المجتمع الإسلامى فى الولايات المتحدة ، وإنما لأنها أيدت تأييدا مباشرا برامج الحوار مع المجتمع الإسلامى فى محاولة لتنمية التضامن الإنسانى داخل مجتمعنا لصالح العدالة والسلام . وهذه الكنائس هى كنيسة المسيح المتحدة ، كنيسة لوثر السابقة فى أمريكا ، والكنيسة المعمدانية الأمريكية . ومن مجموع الكنائس فى الولايات المتحدة ، فإن عددا قليلا جدا يؤيد كل التأييد وجود المجتمع الإسلامى الأمريكى . غير أنها قائمة وتمثل فيما بينها وجهة نظر سائدة داخل الكنيسة المسيحية فى أمريكا .

انتصار للمسيح

تشمل الفئة الثانية من الاستجابات لوجود المسلمين فى أمريكا استجابات تلك الجماعات المسيحية التى تنظر إلى الإسلام وإلى المجتمع الإسلامى كفرصة للتبشير لاعتناق المسيحية . ويدللون على هذه النظرة بتفسيرهم الخاص لإنجيل متى ٢٨ : ١٩ ، حين يكلم يسوع تلاميذه قائلا : « فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم ... » . ويؤكد هذا التفسير زعم الكنيسة التاريخى بأن الوحى الصحيح الوحيد هو الذى أنزله الرب على المسيح . وبذلك التحديد فإن جميع الديانات الأخرى خاطئة . كما أن العدالة والسلام بمفهوميهما الإنسانيين ليسا مسألة تعاون وتفاهم بين شعوب من مختلف الأديان ، وإنما هما ناجمان عن منحة الخلاص الذى يتأتى من خلال الإيمان بالمسيح . وإن الغرض الأول من تعامل المسيحيين مع المسلمين هو هدايتهم إلى المسيحية وإنقاذ العالم .

وتختلف الإشارة إلى الإسلام والمجتمع الإسلامى اختلافا كبيرا من جماعة إلى أخرى من جماعات هذه الفئة . ووقف جانب منها موقفا بالغ السلبية ، مثل منظمة التبشير الكبرى المعروفة باسم « الرؤية العالمية » ، والتى كان رئيسها السابق ، ستانلى مونيهام ، يرى الإسلام باعتباره تأثيرا شيطانيا فى العالم .[١٧] ومثل هذا الموقف من جانب الرئيس يشير إلى أنه كان يتحدث باسم المجموعة ككل وغالبية أعضائها بالتأكيد . وإن كتابات معهد زويمر الشهير (يعرف الآن باسم معهد زويمر للدراسات الإسلامية) ، التى تستهدف دعم برامج الدعوة ، كثيرا ما توحى بأن المجتمع الإسلامى فى الولايات المتحدة كان يمثل تهديدا للكنيسة المسيحية . ومع أن الكتابات اللاحقة الصادرة عن هذه المنظمات أوقفت الجدل اللاهوتى ، فإن فهمها الأساسى لأهمية المجتمع الإسلامى كمصدر محتمل للمهتدين أو للتحول عن العقيدة بقى على ما هو عليه . وإن هذه الفرصة لكسب المهتدين ينبغى انتهازها لأن المجتمع الإسلامى ينمو ويعمل على تحويل أمريكا إلى الإسلام .[١٨] ومن هذا المنظور ، فإن القلق ضئيل للغاية إزاء المشكلات التى تواجه المسلمين الأمريكيين ، حتى تؤخذ بجدية التحديات اللاهوتية التى تثيرها دعاوى الإسلام (إلا إذا كان يتعين الرد على هذه التحديات بالدفع أو التبرير) ، أو القيام بعمل تعاونى داخل المجتمعات المحلية .[١٩]

وفى إطار هذه الفئة « التبشيرية » ، ولو أنها أكثر اعتدالا إلى حد بعيد ، جرت محاولات من قبل « إدارة الشهادة على الأديان التابعة للمؤتمر المعمدانى الجنوبى » للتعامل مع القضايا المثارة فيما بين الأديان . وتصدر هذه الإدارة مجلة هامة باسم « *معتقدات من أنواع أخرى : دليل الشهادة على ما بين الأديان فى الولايات المتحدة* »[٢٠] ، تسعى إلى توجيه المعمدانيين الجنوبيين فى شهادتهم على اختلاف المجتمعات الدينية الواقعة على أعتاب ديارهم . وبالرغم من أن التأكيد العام ينصب على صنع ذلك النوع من الشاهد بالمسيح الذى يشجع التبشير ، إلا أن بعض تصريحاتها حول

شاهد الأديان تبدى تقديرا ملحوظا للمجتمعات الدينية الأخرى ، وهو أمر لا يوجد فى كتابات الجماعات المماثلة .[٢١]

وبالنسبة لهذه الفئة من شعوب الكنيسة ، فإن القضية الأهم فى علاقاتها بشعوب العقائد الأخرى لا تزال هى التبشير .[٢٢] وبقى هذا الهدف سائدا لكافة المسيحيين الغربيين تقريبا على مدى السنوات المائة والخمسين الماضية . ولذلك فإن استمرارها بطريقة أكثر تهذيبا أمر لا يدعو للدهشة ، ولو أنه من الأهمية بمكان ملاحظة اختفاء الجدل اللاهوتى أو الدفاع عن العقائد المسيحية فى الوثائق المتاحة .

الطريق الوسط الصعب

وثمة مجموعة ثالثة من الكنائس والمنظمات الكنسية تندرج فى مكان ما بين الفئتين السابقتين ، أى بين أولئك الذين يحاولون تطوير مفهوم جديد لكيفية التعامل مع المجتمعات الإسلامية ، وأولئك الذين يتمسكون بأكبر قدر من القوة بالاعتقاد اللاهوتى الذى يدعم الموقف التبشيرى القديم . ويبدو أن الجماعات المندرجة فى هذه الفئة الثالثة ، تقدر وتشترك - من ناحية - فى الحوار مع التأكيد على التوفيق ، ولكنها - من ناحية أخرى - لم تطور أى طريق جديد للتعامل مع مشكلة التعددية سوى الإعلان عن فهمها للإنجيل ، من خلال الأساليب القديمة ، أى التبشيرية التقليدية . والكثيرون يجادلون لصالح شرعية ذلك الطريق الوسط من حيث إنه يمثل صراعا جادا للتعامل فى آن واحد مع القضايا المجتمعية التى تولدها التعددية الدينية ومع الدعاوى الخاصة التى تصنعها كافة الأديان ومجتمعاتها فى مواجهة الدعاوى المنافسة . والواضح أن الكنائس والوكالات المندرجة فى هذا الطريق الوسط يتجاذبها الاتجاهان ، وأن التوتر الناجم عن ذلك يبقى عادة بدون حل .

وأفضل مثال على ذلك هو جهود « كنيسة الإصلاح الأمريكية » على إصدار بيان أولى حول موقف هذه الفئة إزاء المسلمين والإسلام .[٢٣] وتوضح الفقرات التالية اهتمام هذه الكنيسة بالعمل تعاونيا مع المجتمع الإسلامى كجزء من شهادتها :

> ينبغى للكنيسة أن تأسف لدورها فى دعم أسباب الاغتراب والمواجهة والعنف ... ومع الاعتراف والأسف الصادقين كخطوة أولى ... فإن على الكنيسة أن تجتهد لفتح قنوات ولخلق صروح للتوفيق . تلك هى البداية الجادة نحو شهادة مسيحية صادقة ... وليس للمسيحيين أن ينظروا إلى المجتمع الإسلامى نظرة تميز عن بعد ، فإن الكنيسة والمجتمع الإسلامى مرتبطان تاريخيا ومن خلال الرب كتعبير وتطبيق للعهد والوعد لإبراهيم . وهكذا فإن للإسلام مكانته فى تحقيق غرض الرب فى الاختيار والخلق . وإن للكنيسة مع المسلمين ميثاقا وعلاقة يتعين تأكيدهما ... وينبغى الاضطلاع بشهادة الكنيسة مع التزام راسخ تجاه السلام . وإن أحد الجوانب الرئيسية لصنع السلام المسيحى هو انفتاح سويداء القلب لمشاركة غذاء الحب والصداقة على كافة مستويات التعامل الإنسانى . وإن الكنيسة لمخطئة إذ تحمل الضمير المسيحى ألم العدد القليل من المسلمين الذين

يستجيبون للدعوة بقبول المسيح . واعتبار المسلم صديقا وشريكا فى هموم البشر العميقة يستحق الاعتبار والتقدير . وليس من الضرورى أن تتحول هذه العلاقة إلى علاقة بين مسلم مستهدف للتبشير ومسيحى مبشر لكى تصبح شرعية ومقنعة .(٢٤)

ولا تخفى على أولئك العارفين بدقائق الصياغة اللاهوتية المسيحية ، أهمية هذا البيان المكتوب بدقة بالغة . فهو يؤكد ترتيب السلام والمصالحة بين المجتمعات الإنسانية ، ليس من أجل كسب مهتدين ، ولكن لأن مثل هذا الجهد يكمن فى قلب الشاهد المسيحى الحق . وليس التبشير « بالضرورة » هو الغاية التى ينبغى تكريس كل السبل لتحقيقها لأن الإسلام والمجتمع الإسلامى لهما مكانتهما بالفعل فى عهد الرب . ومعظم أولئك الذين يربطون أنفسهم بالفئة الأولى الواردة فى المناقشة يستطيعون الإدلاء بنفس البيان .

غير أن تصريحات أخرى فى هذه الوثيقة تؤكد بوضوح أن الشاهد المؤمن يخاطب سلطان المسيح فى كافة العلاقات الإنسانية . وإن ذلك هو الذى يخلص المسلمين ، سواء اعترفوا بذلك أم لا . وهكذا تكون هدايتهم قد اكتملت . وتنتهى الوثيقة بالتصريحات التالية :

إن الامتياز العميق الذى يتمتع به المسيحى أنه هو المسيح لحما ودما ، وأنه قادر على أن يعبر عن هذه الشخصية بأية صورة تتلاءم وظروف أى علاقة معينة . وينبغى للمسيحيين أن يسعوا فى خوف ورعدة (الرسالة إلى أهل فيلبى ٢ : ١٢) وراء فرصة ممارسة هذا الامتياز .

وإنه لتصريح جرىء ولكنه صادق وملزم أن المسلمين (وغيرهم) ممن يفيدون بهذا العرض المسيحى ويتقبلون المسيحى داخل قلوبهم كصديق ، يستقبلون المسيح ويستعينون به . إنهم يأكلون ويشربون من هذه الصداقة ، وإن المسيح ، من خلال إخلاصهم لأصدقائهم المسيحيين ، يظل قائما فى ذاكرتهم .(٢٥)

والفقرة الأخيرة من الوثيقة هى التى تنقل بيان كنيسة الإصلاح الأمريكية إلى الفئة الثانية ، وذلك لأن الشهادة تؤدى فى النهاية إلى « الخلاص » فى المسيح . غير أن العبارات المستخدمة فى الحديث عن كيفية تلقى المسلمين لهذا الخلاص ليست تقليدية . والمسألة هى أن هذه التصريحات ، إذا أخذت ككل مع مجموعة الفقرات الأولى المقتبسة ، توحى بموقف تجاه المجتمع الإسلامى ، موقف يقع فى مكان ما بين الفئتين الأولى والثانية . ونظرا لأن كنيسة الإصلاح الأمريكية مشاركة فى برامج الحوار فى إطار الحركة التوفيقية ، فإن هذه الوثيقة تحدد الخطوط العامة للمنطق اللاهوتى الذى يجعل هذه المشاركة ممكنة . وأكثر من ذلك فإنها تشجع التعاون الإسلامى المسيحى بدون دوافع خفية . ولكنها تعمل ذلك فى إطار ممعن فى تقليديته وإن بدا مغلفا بكلمات غير تقليدية .

والوثيقة الثانية التى يستدل منها على أنها دعوة إلى طريق وسط لأعضائها ، هى

التى أصدرها « قسم الدراسات اللاهوتية التابع للمجلس اللوثرى فى الولايات المتحدة » ، وهو وكالة تعاونية تضم كبرى الكنائس اللوثرية الأمريكية . وهذه الوثيقة الصادرة تحت عنوان « نصيحة إلى اللوثريين بشأن العبادة المشتركة فيما بين الأديان »[٢٦] هى بيان رائع من حيث إنها تفترض إمكانية العبادة المشتركة بين المسيحيين وشعوب العقائد الأخرى . وبدلا من إدانتها فإن البيان يسعى إلى تحديد الافتراضات التى تتأسس عليها العبادة المشتركة فيما بين الأديان ، وينصح اللوثريين بشأن المضامين اللاهوتية والعملية للدخول فى العبادة المشتركة بين الأديان . وجوهر هذه النصيحة هو كلمة تحذير قوية منطلقها أن العبادة المسيحية الحقة هى إعلاء للإنجيل ، وأن المنزلة الوسط لهذا الموقف من شأنها أن تجعل العبادة المسيحية أقل مما ينبغى لها أن تكون ، أو أنها تضع أتباع الديانة الأخرى فى وضع ينعكس سلبياً على تقاليد عقيدتهم . ولا يمكن التغلب بسهولة على التوترات التى تخلقها هذه المعضلة . وهكذا تنصح الوثيقة بما يلى :

> وفقا للضمير المسيحى ، إذا لم يتمكن الشخص من الانخراط فى العبادة المشتركة بين الأديان بسبب اقتناعات شخصية نابعة من العقيدة أو بسبب الخوف من التعدى على عقيدة الآخرين ، فإنه يتعين على ذلك الشخص رفض الانخراط فيها .[٢٧]

وهذه النصيحة فى مضمونها تنسحب على كافة الارتباطات التى يقيمها المسيحيون مع المسلمين ، وهكذا فإن البيان لا يؤيد الأنشطة المشتركة فيما بين الأديان بدون تحفظات جادة .

وبذلك يكون الاهتمام الحقيقى لهذه الوثيقة منصبا على تحديد الافتراضات التى ترتكز عليها العبادة المشتركة بين الأديان أكثر منه على العبادة المشتركة فى ذاتها . وتعالج الافتراضات القضايا اللاهوتية الأساسية التى تشغل بال المسيحيين فيما يختص بجوهر علاقاتهم مع شعوب العقائد الأخرى . وإذا كانت هذه الافتراضات هى افتراضات معيارية بالنسبة للوثريين ، فإن هناك أملا كبيرا معقودا على العلاقات وليدة هذا الترابط مع المجتمع الإسلامى فى الولايات المتحدة . وباختصار فإن الافتراضات التى تحددها هى كما يلى :

(أ) أولا ، إن إنسانيتنا المشتركة تدعو شعوب العقائد المختلفة إلى التفكير فى أمر العبادة المشتركة ، وذلك لأن هناك وضعا إنسانيا عاما تشارك فيه كافة الشعوب وهو الذى يتجاوز خلافاتنا ...

(ب) ثانيا ، نحن نلاحظ ، كأمر عملى ، أن العبادة يمكن أن تؤديها شعوب لا تشترك معا فى اقتناعات عقيدية متطابقة تمام التطابق .

(جـ) ثالثا ، نحن لا نزعم أن المسيحيين يحتكرون القداسة ...

(د) رابعا ، إذا تعبد المسيحيون مع غيرهم ممن لا يشاركونهم العقيدة ، فيجب ألا يدفعنا هذا إلى افتراض أن عملية العبادة المشتركة من شأنها أن تؤدى ، بصورة ما ، بجميع الحاضرين إلى الانتظام فى إطار مسيحى ....[٢٨]

وتشير هذه البيانات إلى الانفتاح تجاه الإسلام والشعب المسلم فى الولايات المتحدة ، مما ينقل الكنيسة بعيدا عن المواقف ضيقة التفكير السائدة فى الماضى ويسمح بالتعامل المشترك فى كافة مجالات العمل الإنسانى . ولما كانت العبادة المشتركة فيما بين الأديان هى الأكثر حساسية والأصعب فى الروابط الإنسانية كلها ، فإن السماح بإمكانية وجودها يخلق مساحة للتعاون بين المسيحيين والمسلمين فى كافة مجالات العمل الإنسانى ، بالرغم من الصعوبات التى تفرضها الاقتناعات اللاهوتية[٢٩] . ولهذا السبب فإن تلك الوثيقة اللوثرية تمثل فى حقيقة الأمر تقييما إيجابيا لعقيدة وممارسات أبناء المجتمعات الدينية الأخرى .[٣٠]

واستنادا إلى لقاءات مع عدد من زعماء الكنيسة من دائرة الكنائس البروتستانتية العريضة ، يعتقد المؤلف أن غالبية الكنائس البروتستانتية المنضمة إلى المجلس القومى لكنائس المسيح فى الولايات المتحدة الأمريكية (NCCC) تندرج فى هذه الفئة الثالثة بالنسبة للمجتمع الإسلامى فى الولايات المتحدة . وهذا يفترض أن قيادة الكنيسة تمثل ، إلى حد ما ، الدائرة المسئولة أمامها . وأن هذا التقييم لا يناهض إمكانية قيام تلك الكنائس بالعمل الوثيق مع المجتمع الإسلامى . والواقع أن وجود الطريق الوسط يشير إلى الجدية التى تعطيها تلك الكنائس للعلاقات المسيحية – الإسلامية بالرغم من أنهم لم يحلوا جميع المشاكل القائمة .

وكما لوحظ فى بداية هذه المناقشة ، فإن التحليل الوارد هنا يستند إلى بيانات ووثائق وأعمال من جانب جماعات كنسية رسمية أو أناس من داخل هذه الجماعات ممن يمكن اعتبارهم ممثلين إلى حد ما لموقف غالبية أعضاء الجماعة . كما أن العدد المحدود من مثل هذه البيانات يشير إلى أن الكنائس الأمريكية بصفة عامة ما زال أمامها أن تأخذ بجدية القضايا الناجمة عن مجتمع التعددية الدينية . وعلى أية حال فقد انطلقت البدايات بالفعل ، وذلك فى حد ذاته أمر هام بالنسبة لاهتمامات المجتمع الإسلامى الأمريكى . وفضلا عن ذلك ، وحيث إن المواقف الرسمية ، إلى حد ما ، يجرى تطبيقها دائما بعد الحدث ، يستطيع المرء أن يفترض أن عدد الأفراد فى جميع هذه المنظمات المهتمين بالتعددية الدينية أكبر جدا من الحجم المحدود الذى توحى به البيانات الرسمية ، وأن اشتراك المسيحيين فى مجموعة عريضة من الأنشطة والمنظمات الدينية المشتركة والمتداخلة ليؤيد هذا الافتراض .[٣١]

والفئات الثلاث الواردة هنا واضحة إلى حد كبير ولا تمثل مساهمة جديدة فى المناقشات حول العلاقة بين الأديان . ولكن التحليل يستهدف كلا من التوثيق لموقف وموقع الكنائس من المناقشة فى الوقت الراهن وكذلك توضيح القضايا المعنية . فإن الحاجة إلى المصالحة الإنسانية بين أناس مختلفين أمر ضرورى من أجل إقامة العدالة والمساواة والسلام . وهذه الحاجة تلزم المتمسكين بأهداب الدين بالتعاون مع جميع

أعضاء المجتمع الإنسانى الآخرين فى البحث عن طرق للعمل معا . كما أن المصالحة تتأتى ليس فقط بقرار من القوى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية ، وإنما أيضا بواسطة المعتقد الدينى الذى يدعى احتكار الحديث باسم الرب . ولكن كيف تغدو هذه المصالحة أمرا ممكنا بينما يتمسك كل تقليد دينى بأن موقفه وعقيدته هما وحدهما الصواب ؟

ويوضح هذا التحليل أن الكنائس الأمريكية ردت على هذا التساؤل بأحد طرق ثلاثة :

١ – بالاستجابة إلى الحاجة الإنسانية إلى المصالحة والسلام ، تلك الحاجة المشتركة للمسيحيين والمسلمين معا . وفى إطار عملية المصالحة هذه ، تسعى الكنائس إلى إعادة صياغة – إن لم يكن إلغاء – الأفكار والبرامج التى تعلم الاستعلاء وتزعم الاستئثار بامتلاك الحقيقة أو طريق الخلاص .

٢ – بتأكيد تفسير معين لأحد التعاليم الدينية بوصفه مطلقا وقائما بعيدا عن التجربة الإنسانية (ولذلك فهو لا يتأثر بما يفعله البشر أو يقولونه) ، ولكنه يزعم في الوقت نفسه بأنه يمتلك بفضله القوة الوحيدة لعلاج حاجة البشرية وآلامها .

٣ – بالسعى لتأكيد كل من الالتزامات والضرورات المفروضة على المسيحيين والمسلمين من منطلق حياتنا المشتركة معا وصدق الشاهد المسيحى كحل وحيد لمشكلتنا الإنسانية ، مع قبول التوترات الناجمة عن التأكيدات المزدوجة .

والحدود الفاصلة بين هذه المواقف الثلاثة ليست جامدة بطبيعة الحال . وقد يكون لأية كنيسة مواقف متداخلة عديدة . وقد تكون فى بعض الحالات مسألة تأكيد موقف أكثر منها مسألة موضوعية . وهذا التأكيد نفسه أمر هام لأنه يقرر كيفية استجابة كنيسة أو مجموعة كنائس للمجتمع الإسلامى فى أمريكا .

وبمراجعة وثائق الكنيسة وبياناتها من الناحية التاريخية ، يلاحظ المرء تغيرا كبيرا فى كيفية إقدام المجموعات المذكورة على مناقشة الإسلام والعالم الإسلامى . وإذا تركنا الدافع جانبا الآن ، فإننا نلاحظ أن هذه المجموعات لم تعد تستخدم ذلك النوع من الخطاب المتحيز الذى تميزت به الكتابات السابقة عن الإسلام . بل على العكس من ذلك ، فإن الجميع يظهرون فهما أكثر موضوعية للإسلام ، ويشجعون شعوبهم على كسب صداقة المسلمين .(٣٢) وقد يفترض المرء أن الرغبة فى تجنب الاتهام بالتعصب الأعمى والانحياز تكمن وراء هذا التغيير ، وإذا كان ذلك هو الأمر ، فإن هناك أملا فى أن المعاملة العادلة للإسلام ستشجع المسيحيين على أن يكونوا أكثر توازنا فى فهمهم للإسلام والعالم الإسلامى ، وأكثر انفتاحا فى العلاقات مع المسلمين بالمقارنة بما كانوا عليه .

وفى الوقت نفسه لا يستطيع المرء أن يتجاهل حقيقة أن الأنماط القديمة من الجدل وسوء الفهم لا تزال قائمة فى عدد من الدوائر المسيحية . وكما لاحظنا من قبل ، فإنه حتى فى أوساط تلك الجماعات التى تسعى الآن إلى التحدث بموضوعية أكبر عن الإسلام ، فإن الغرض الأساسى وراء هذا الفهم هو تجهيز المسيحيين بأدوات تجعل التبشير أكثر نجاحا . وهذا الغرض يؤيده القول بأن نمو المجتمع الإسلامى فى أمريكا وأنشطة الدعوة من جانب بعض المنظمات الإسلامية يمثل تهديدا للكنيسة وللشخصية المسيحية للبلاد . وعلاوة على ذلك ، وحيث إن الدول الإسلامية تحرم دخول رجال الإرساليات المسيحية الغربية ، يشعر البعض بأن أولئك المسيحيين الممنوعين ينبغى أن يستغلوا الوجود الإسلامى فى الولايات المتحدة حيث تسمح حرية الديانة بالأنشطة التبشيرية . وهذه الأنشطة « التبشيرية » يدعمها الوضع السياسى والاجتماعى للولايات المتحدة ، الأمر الذى يؤدى لسوء الحظ إلى استمرار توليد العداء كلما مارسها المسيحيون أو المسلمون .

وأخيرا ، فإن مجرد تأكيد عدد من الطوائف المسيحية والجماعات الكنسية لحق أبناء المجتمع الإسلامى فى ممارسة دينهم بحرية فى هذه البلاد ، وتشجيع المنظمات الدينية على ضم المسلمين والمنظمات الإسلامية فى عضويتها ، والسعى للتعاون مع المسلمين والمجتمع الإسلامى فى الولايات المتحدة ، يعطى أملا فى المستقبل . وبالرغم من ارتباطها بصفة عامة بولاء مشترك لتجلى الرب فى المسيح ، فإن الكنيسة المسيحية فى أمريكا ليست متناغمة فى موقفها أو دوافعها إزاء المجتمع الإسلامى فى البلاد . فالجماعات المسيحية مختلفة فيما بينها ، وينبغى للمسلمين أن يأخذوا هذه الاختلافات فى الاعتبار . وإن كثيرا من الكنائس المسيحية تسعى لتأكيد وجود المجتمع الإسلامى فى أمريكا ، وأن تستكشف مع هذا المجتمع معنى الحياة المشتركة معا . والمعتقد أنه إذا جاءت الاستجابة الإسلامية فى صورة إيجابية ، فإن النتائج قد تفيد كلا من المجتمعين وتخدم قضيتهما المشتركة فى سبيل غرس القيم التى تقدسها معتقداتهم فى الحياة الأمريكية .

الهــوامـش

١ – انظر – على سبيل المثال : Earle Waugh et al., eds., *The Muslim Community in North America* (Edmonton, Alberta : The University of Alberta Press, 1983) ; Yvonne Haddad and Adair Lummis, *Islamic Values in the United States* (New York : Oxford University Press, 1987 ; والمواد البيليوغرافية التى تتضمنها هذه الأعمال .

٢ – فى مناقشة عن المسلمين فى أمريكا ، قدمت إيفون حداد هذه الملاحظة فى معهد هارتفورد منذ عام ١٩٨٣ .

٣ – نشر التقرير كاملا فى : *Presbyterian Church (U.S.A.) : 1987 Minutes of the 199th General Assembly*, Part I, Journal (New York : Office of the Presbyterian Church [U.S.A.], 1987), التقرير الكامل فى الصفحات ٤٩٢ – ٤٩٤ ، فقرات ٣١٠٣٠٧ – ٣١٠٣٢٩ ؛ التعديل فى صفحة ٨٤

الفقرة الرابعة IV.A.1.a. ، وقد تلقى المؤلف ١٧ خطاب تقدير على هذا البيان العام من زعماء المنظمات الإسلامية المرموقة فى الولايات المتحدة والشرق الأوسط .

٤ – أقيم مكتب العلاقات المشتركة بين الأديان فى ربيع عام ١٩٨٧ . والكراسة الدراسية هى التى أعدها Byron L. Haines and Frank L. Cooley, eds., *Christians and Muslims Together : An Exploration by Presbyterians* (Philadelphia : The Geneva Press, 1987).

٥ – تمثل هذه المنظمة ٣٥ فئة من البروتستانت فى الولايات المتحدة ، والتى ترغب فى الارتباط بالحركة المسكونية أو التوفيقية .

٦ – يوجه هذا المكتب ويدعم أربع عشرة فئة ومنظمة كنسية كبرى ، ثلاث منها من غير أعضاء المجلس القومى لكنائس المسيح نفسه .

٧ – انظر The *Newsletter of the Task Force on Christian — Muslim Relations*, No. 2 (March 1978), pp. 1 - 2. التى تحدد أغراض المكتب .

٨ – انظر الجزء الثانى من هذا البيان تحت عنوان "Relations with People of Other Faith" ويتضمن هذا الجزء أيضا الأساس المنطقى لـ the NCCC's Office on Christian — Jewish Relations

٩ – الكتابات المتصلة ببرنامج الحوار التابع لمجلس الكنائس العالمى كثيرة ، وتغطى فترة تمتد أربعين أو خمسين عاما . وللوقوف على ملخص برامج مجلس الكنائس العالمى التى تتناول الحوار بين المسيحيين والمسلمين ، انظر *Christians Meeting Muslims : WCC Papers on 10 Years of Christian — Muslim Dialogue* (Geneva : World Council of Churches, 1977) .

١٠ – البيان الكامل لهذا القسم باللغة الإنجليزية يقدمه : Walter M. Abbott and Joseph Gallagher, *The Documents of Vatican II : With Notes and Comments by Catholic, Protestant, and Orthodox Authorities* (New York : Guild Press, 1966), pp. 660 - 68. والعنوان الرسمى لهذا القسم هو « إعلان بشأن علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية » ، ويعتبر قيام السكرتارية الخاصة لغير المسيحيين بنشر The *Guidelines for a Dialogue Between Muslims and Christians* (Rome : Libreria Editrice Ancora, 1969), ذا أهمية خاصة ، وهو أول كتاب من نوعه لأية منظمة مسيحية .

١١ – Abbott and Gallagher, *The Documents of Vatican II*, p. 663.

١٢ – وضع المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك سابقة لهذا العمل بإقامة سكرتارية للعلاقات الكاثوليكية – اليهودية فى عام ١٩٦٥ كنتيجة مباشرة لـ « عصرنا - Nostra Aetate » . وطبقا ليوجين فيشر ، المسئول التنفيذى الحالى ، فقد حدث قبل عشرين إلى ثلاثين عاما أن قام عدد من الأشخاص فى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية بتدعيم العلاقات المسيحية – اليهودية ، ووفرت هذه الجهود الأرضية اللازمة لتطبيق « عصرنا - Nostra Aetate » فى المسرح الأمريكى الرومانى الكاثوليكى . كما كان لـ « عصرنا - Nostra Aetate » تأثير مباشر على الكتب المدرسية فى المدارس الإكليركية ، حيث تم حذف البيانات المغرضة ، والتى تحط من قدر كل من اليهود والمسلمين ، علاوة على الجهود المبذولة لتقديم عرض تاريخى موضوعى للعلاقات المسيحية مع تلك المجتمعات .

١٣ – فى زيارته الأخيرة للولايات المتحدة ، أعلن البابا تأييده المباشر لمبادرات المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك واهتمامات الفاتيكان الثانى ، وذلك فى لقائه فى لوس أنجلوس فى ١٦ سبتمبر ١٩٨٧ مع ممثلى الأديان الأربعة الكبرى . وجاء فى خطابه : « إلى المجتمع الإسلامى (فى أمريكا وأماكن أخرى) إننى أشاركم اعتقادكم بأن البشرية مدينة فى وجودها للرب الواحد الرحمن الذى خلق السماوات والأرض . ففى عالم ينكر الله أو يعصاه ، وفى عالم يتعرض لمثل هذا القدر الكبير من الآلام ويغدو فى حاجة إلى رحمة الرب ، علينا أن نجاهد معا لتكون المبشرين الشجعان بالأمل » . ثم أكد حاجة المجتمعات الدينية إلى الالتئام معا « فى اهتمام مشترك بخير الإنسان على الأرض ، وخلاصة السلام العالمى ... » .

(انظر النص الكامل لكلمة البابا كما نقلتها شبكة *NC News Service* فى ١٧ سبتمبر ١٩٨٧ . كما نقلت تفاصيل الاجتماع صحيفة *لوس أنجلوس تايمز* بتاريخ ١٧ سبتمبر ١٩٨٧) . وانظر أيضا بيان الفاتيكان حول الحوار والشهادة تحت عنوان : **"The Attitude of the Church Toward the Followers of Other Religions" *(Bulletin of the Secretariat for Non-Christians*, 56 [1984], 117 - 41)** والتى وافق عليها البابا جون بول الثانى ، وأعلنها على الملأ فى بنتكوست عام ١٩٨٤ .

١٤ – ***The Book of Resolutions of the United Methodist Church : 1980*, ed. United Methodist Communications (Nashville : The United Methodist Publishing House, 1980), pp. 114 - 25.** وقد قامت بصياغة هذا القرار اللجنة العامة للوحدة المسيحية والاهتمامات المشتركة بين الأديان التابعة للمجلس العالمى لمشاورة الكنيسة المنهجية المتحدة .

١٥ – المرجع السابق ص ١١٥ – ١١٦ .

١٦ – أنشئت هذه اللجنة عام ١٩٦٤ ، وتقوم منذ ذلك الحين بتوجيه الكنيسة المنهجية المتحدة فيما يتعلق بالجهود المشتركة بين الأديان .

١٧ – انظر : **W. Stanley Mooneyham, "Keynote Address", in *The Gospel and Islam : A 1978 Compendium*, ed. Don M. McCurry (Monrovia, Calif. : Missions Advanced Research and Communications Center, 1979), pp. 23 - 24.** حيث يؤكد مونيهام : « إننى شخصيا أجد مساحة كبرى تبعث على التشجيع والتفاؤل (حول المهمة الإنجيلية) . إذا لم يكن هناك من سبب آخر إلا رد الفعل الدفاعى الذى يصنعه الشيطان ، إذ يرى قلعته الإسلامية مهددة ، ففى ذلك دليل كاف لى على أن الرب على وشك القيام بعمل ما ، وأن العدو يعلم ذلك » .

١٨ – إن نداء حديثا أصدره معهد صمويل زويمر يوم ٢٨ سبتمبر ١٩٨٧ من أجل التأييد ، يبدأ بهذه العبارة : « هل علمت أن المسلمين فى هذه البلاد يعبئون جهودهم لإدخال آخرين فى الإسلام فى سائر أنحاء البلاد ؟ » . ويضيف روبرت دوجلاس ، المدير الجديد للمعهد ، قوله بأنه لا ينبغى النظر إلى هذه الجهود بانزعاج بسبب الحرية الدينية المكفولة فى هذه الدولة . ولكنه يقول : « هل تعلم ما يثيرنى فى الوقت الحاضر ؟ إنها الفرصة المتاحة لنا للوصول إلى المسلمين من أجل المسيح هنا فى الولايات المتحدة » .

١٩ – بعض المنظمات – بتأييد من المسيحيين فى أمريكا – تركز جهودها بصفة خاصة على المسلمين فيما وراء البحار . انظر على سبيل المثال المجموعة المعروفة باسم « الحدود – **Frontiers** » التى تضم حاليا مائة وسبعين مبشرا فى ثلاث عشرة دولة ذات أغلبية مسلمة . وحيث أنه يصعب عليها الحصول على تأشيرات تبشيرية ، فإن « الحدود – وهدفها المحدد هو الوصول إلى المسلمين من أجل المسيح ، وكثيرا ما يكون ذلك فى محيط معاد – ينبغى لها أن تستكشف وسائل أخرى لإدخال المبشرين إلى تلك البلاد دون لجوء رجالها إلى « صناعة الخيام » (أى الحصول على وظيفة علمانية والقيام بأعمال التبشير بعد ساعات العمل) ، وكلها تنتهى إلى « استراتيجيات للدخول » غير سوية إلى بعض الدول » . انظر المقال الذى كتبه وليام النور ، **"Is it really God's time to reach the Muslims", *National and International Religion Report* 2 : 5 (March 14, 1988),8.** وللوقوف على الاستجابة الإسلامية لهذا العمل ولنشاط معهد زيمر ، انظر مقالة **Steve Johnson, *"Christian Evangelists Attack Al-Islam"*, *The Muslim Journal* 2 : 34 (June 19, 1987) 1 and 29.**

٢٠ - هذه المجلة الخاصة أصدرتها عام ١٩٨٤ إدارة الشهادة على العلاقات المتبادلة بين الأديان للمؤتمر المعمدانى الجنوبى التابع لمجلس التبشير القومى فى أتلانتا ، جورجيا ، لاستخدامها فى الكنائس المحلية . ويتناول قسم منها خاص بالأديان العالمية عروضا سريعة لليهودية والإسلام والبوذية والهندوكية والسيخية . ويجرى عرض أوصاف « الإسلام » (صفحات ١٢١ - ١٢٥) و « المسلمون الأمريكيون السود » (الصفحتان ١٢٦ - ١٢٧) فى صورة طيبة دون تحيز أو سوء فهم . ومما يثير الاهتمام بما يكفى أن الشهادة على العلاقات المتبادلة بين الأديان الواردة فى هذه المجلة تتحدث أيضا عن العلاقات بين المعمدانيين الجنوبيين وغيرهم من الجماعات المسيحية .

٢١ - حيث إن كثيرا من المؤلفين أسهموا فى هذه المجلة ، فإن كتاباتهم عن الشهادة على الأديان تختلف من حيث انفتاحها وحساسيتها . انظر الفصول عن « الشهادة على العلاقات المتبادلة بين الأديان » (صفحات ١٠ - ١٥) و « دروس فى العلاقات المتبادلة بين الأديان » (صفحة ١١) ، هذا من ناحية ، والجزء الخاص بـ « الساحة الجديدة » (صفحة ١٢) من ناحية أخرى .

٢٢ - كثيرا ما تلجأ كتابات أولئك الذين يؤيدون هذا الهدف إلى استخدام عبارة ناعمة « صنع المهتدين » بـ « مشاركة الإنجيل مع صديق » ، وعقد الصداقة والتفاهم كوسيلة للوصول إلى هدف . انظر على سبيل المثال : : Ray Register, *Dialogue and Interfaith Witness with Muslims* (Kingsport, Tenn. Moody Books, 1979).

٢٣ - انظر : "The Muslim Community in a Christian Perspective," in *Perspectives*, January 1987, pp. 8 - 11. وقد أعدت هذه المقالة لجنة اللاهوت التابعة لكنيسة الإصلاح فى أمريكا . وهى عرض ملخص لورقة ضخمة قدمت إلى المجمع الكنسى العام لكنيسة الإصلاح فى أمريكا عام ١٩٨٦ . وهى غير « رسمية » بعد ، ولكنها تعكس بدقة موقف كنيسة الإصلاح فى أمريكا الآن .

٢٤ - المرجع السابق ، ص ١١ .

٢٥ - المرجع السابق .

٢٦ - نشر هذه الوثيقة قسم الدراسات اللاهوتية التابع للمجلس اللوثرى فى الولايات المتحدة الأمريكية فى نيويورك . وقد أعدتها وتبنتها اللجنة الدائمة للقسم فى أكتوبر ١٩٨٦ بوصفها تقريرا للمناقشة داخل الكنائس اللوثرية . ومن مجموع الكنائس الأعضاء ، فإن المجلس الكنسى للكنيسة اللوثرية فى ميسورى وحده الذى صوت بالسلب ، ويرجع ذلك إلى أن هذه الفئة تعتبر الاتفاق المذهبى شرطا للعبادة المشتركة .

٢٧ - المرجع السابق ، ص ٤ .

٢٨ - المرجع السابق ، ص ١ - ٢ . لاحظ أن المضامين اللاهوتية للموقف المقرر فى الفرضية الرابعة هى بمثابة الوجه المضاد لتلك التى تتبناها كنيسة الإصلاح فى أمريكا فى الاستشهاد السابق فى الصفحة ١٧ .

٢٩ - إن الأمور المترتبة على المشاركة فى الحياة العامة تدعمها البيانات الأخرى الصادرة عن العبادة المشتركة بين الأديان . ومثال ذلك أن « النتيجة المترتبة على العبادة العامة المشتركة هى الشرعية علاوة على تأكيد كمال وصحة عقيدة الشخص الآخر » (المرجع السابق ، ص ٣) ، وأن « العبادة العامة المشتركة بين الأديان تنقل افتراضات مشتركة بشأن القبول المتبادل وإرادة التعاون إلى درجة ما ، ليس فقط اجتماعيا وسياسيا وإنما دينى ولاهوتى أيضا » (المرجع السابق) .

٣٠ – قسم الإرسالية العالمية والتعاون فيما بين الكنائس التابع للكنيسة اللوثرية الأمريكية ، وهو حاليا جزء من الكنيسة اللوثرية الإنجيلية فى أمريكا ، دعا فريق عمل عام ١٩٨٤ للاجتماع لدراسة الأهمية اللاهوتية للشهادة المسيحية فى أوساط الشعوب الإسلامية . وانتهت هذه الدراسة إلى نشر مجموعة من سبع أوراق : "God and Jesus : Theological Reflections for Christian - Muslim Dialogue" (Minneapolis : Division of World Mission and Inter-Church Cooperation, 1986). وحيث إن هذه الوثيقة أعدت للدراسة فقط ، فإنها تمثل مساهمة للمناقشة من جانب أفراد فريق العمل . وتتوازى البيانات الصادرة عن المشاركين والموقف المشار إليه بالفعل بالنسبة لوثيقة المجلس اللوثرى الأمريكى LCA حول العبادة المشتركة .

٣١ – قام كثير من المجالس والوكالات المسكونية ، دون اتخاذ موقف رسمى ، بوضع الاهتمامات المشتركة فيما بين الأديان فى جداول أعمالها ، كما أنها تسعى إلى ضم المسلمين فى عضويتها . ومنطقة بافالو الكبرى الكهنوتية فى بافالو ، نيويورك ، ومؤتمر الأديان فى واشنطن العاصمة ، مثالان لهذا النوع من العمل . ولدى الرابطة القومية للمسئولين المسكونيين الآن لجنة للعلاقات المشتركة بين الأديان ، كما أنها تضم بندا للديانات فى جدول أعمال مؤتمرها السنوى . والدور الذى قام به المجتمع الأكاديمى ، من خلال الدراسة الأكاديمية والتعليم والندوات ، فى دعم الفهم الأفضل للإسلام والمجتمع الإسلامى له قيمة بالغة . وعندما يشترك أولئك الأكاديميون فى حياة الكنائس الأمريكية ، فإنهم يحملون معهم اهتماماتهم فى حياة وفكر الكنيسة ، مما يؤدى إلى مساهمة هامة .

٣٢ – كمثال حديث لكيفية تناول الإسلام بالمناقشة فى الساحات المسيحية المحافظة ، انظر مقالة Terry Muck, "The Mosque Next Door", *Christianity Today* Feb. 17, 1988, pp. 15 - 20. غير أن موك يرى أن حماس المسلمين لنشر الإسلام سبب يحدو بالمسيحيين إلى نشر عقيدتهم الخاصة بقوة أكبر فى الصراع لجذب المهتدين . كما يلاحظ المرء نبأ نشر فى مجلة *يو . اس . نيوز آند ورلد ريبورت* بتاريخ ١٤ مارس ١٩٨٨ ، جاء فيه أن الكثيرين من بين ٣٠٠٠ بروتستانتى (الإنجيليين) ممن حضروا صلاة الإفطار السنوى فى واشنطن فى فبراير ١٩٨٨ قد « انزعجوا » حينما اقتبس الأمير بندر ، سفير المملكة العربية السعودية ، بوصفه خطيب الحفل بعض ما جاء فى القرآن . وقال أحد زعماء الرابطة القومية للبروتستانت (الإنجيليين) إن « الرسالة السرية هى أن هذا لن يحدث مرة أخرى ... إن التركيز فى صلاة الإفطار القومى كان دائما على الإنجيل ، بما يعكس الخلفية التاريخية لأمريكا . وذلك ما ينبغى أن يكون » .

الفصل الرابع

المسلم باعتباره « الآخر » : صورة الذات لدى مسلمى أمريكا الشمالية وصورتهم لدى الغير

أبو بكر ى. الشنقيطى

سياسة تصوير الإسلام والمسلمين فى الخطاب الثقافى والسياسى الأمريكى ، واستجابة المسلمين إزاءها من حيث كيفية تأويلهم للإسلام وتحديد هويتهم ، إنما تكشف عن علاقة جدلية بين تصورات الغرب للمسلمين وصورة الذات عند المسلمين . وفى هذه العملية الدينامية نجد أن حالة « الآخرية » ، أى وضع الإسلام والمسلمين من حيث هم « الآخر » لها وظيفتان ، إذ تعمل لدى الأمريكى كفعالية دينامية لتحديد الهوية عن طريق تخلف الطرف الآخر عن تقديم حجته . ويتمثلها المسلم فى الوقت ذاته كصورة لتحديد هويته الذاتية . وهاتان الوظيفتان صنوان لأسلوب من أساليب التمثيل المميزة لخطاب سياسى وثقافى خاص له الغلبة فى الولايات المتحدة : أسلوب يرتكز فى جوهره على المحورية العرقية .

وثمة حالات توقف فجأة عندها المسلمون أو شرعوا فى التوقف عندها لإعادة النظر فى هذا الأسلوب التمثيلى المرتكز على المحورية العرقية ، وتكشف هذه الحالات عن ذات السمات : التخلى عن النزعة المطلقة فى الحكم ، والنزعة العرقية كأيديولوجية ، والتحرك فى اتجاه تأويل أكثر « حرفية » للإسلام كأسلوب حياة شامل ، وإزالة أسباب الغموض التى تغلف الصور الاجتماعية للتنظيم أو الرموز الثقافية ، والمؤسسات والممارسات ، والتوحد مع واقع سياسى واجتماعى إسلامى أوسع نطاقا يتجاوز حدود الخبرة الأمريكية جغرافيا وتاريخيا ، ثم أخيرا الاعتراف بالسياق الأمريكى باعتباره أساس تحديد الهوية بطريقة أكثر تعقيداً وتشابكا بالقياس إلى المعتقدات والممارسات الانفصالية الباكرة .

ولقد أخترت أن أركز على تجربة « أمة الإسلام » لتوضيح هذه الفرضية وذلك لسببين رئيسيين : الأول ، أنها المنظمة الأكبر حجما ، والأقدر على النجاح فى خلق جاذبية جماهيرية على أساس دعاواها بشأن الإسلام والقومية السوداء . والسبب الثانى يرجع إلى الأشكال المختلفة من التحولات الرمزية الأيديولوجية والسياسية والتنظيمية وغيرها التى شهدتها « أمة الإسلام » منذ تأسيسها فى الثلاثينات ، إذ تزودنا هذه التحولات بحالة نموذجية إرشادية تعيننا فى دراستنا لجدل الصورة لدى الغير وصورة الذات .

الصورة لدى الغير وصورة الذات : حالة « أمة الإسلام »

تعتبر « أمة الإسلام » من أهم الأمثلة التوضيحية الكاشفة عن جدلية الصورة لدى الغير وصورة الذات . وأمة الإسلام حركة انفصالية نشأت بفعل كساد الثلاثينات فى الولايات المتحدة وخلقت لنفسها أتباعا كثيرين بين الأمريكيين الأفارقة ، وذلك خلال الفترة ما بين أواخر الخمسينات ومنتصف السبعينات . وتقيم أمة الإسلام دعواها السياسية والأيديولوجية على أساس مواقفها دفاعا عن الإسلام وتفوق العنصر الأسود ، ووحدة الشعب الأسود ضد الرجل الأبيض بهدف إقامة كيان سياسى جغرافى « جيوبوليتيكى » مستقل - أى دولة منفصلة - حيث يمكن للشعب الأسود أن يعيش فيها ويطور إمكاناته البشرية اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا .

لقد ركز اليجا محمد مؤسس « أمة الإسلام » وزعيمها الروحى ، على رسالة الحرية كشرط أساسى للتطور ؛ إذ يقول :

« نحن الشعب الأسود هنا فى أمريكا ، لم نكن أبدا أحرارا فى اكتشاف ما نستطيع أن نعمله حقا ! نحن نملك المعرفة والخبرة التى نجمعها فى حصيلة واحدة بغية العمل لأنفسنا ! قضينا حياتنا نفلح الأرض - ومن ثم نستطيع أن نزرع طعامنا . ونحن قادرون على إقامة المصانع لصناعة حاجاتنا الضرورية ! ونملك القدرة على إقامة أنواع أخرى من الأعمال ، وأن نقيم مؤسسات وأعمالا تجارية .. ومن ثم نكون مستقلين شأن الشعوب المتحضرة الأخرى »[1] .

يبدو اليجا محمد هنا وهو يقترح مفهوما للحرية كفرصة متكافئة للإنتاج والاستمتاع بثمار الإنتاج . وهو مفهوم يعكس بوضوح قوى تأثير التراث الليبرالى الأمريكى فى تأكيده العوامل الاقتصادية لتحديد القيم الإنسانية .

وإن هذا التأكيد على « الحرية الاقتصادية » خاصية مميزة لأمة الإسلام كحركة اجتماعية . والجدير بالذكر أن بشرى الحرية الاقتصادية والرخاء للشعب الأسود الأمريكى الفقير فى أحيائه المنعزلة الضخمة كانت أثناء فترة « الكساد » دعوة ذات جاذبية قوية استهوت أمة الإسلام . بيد أن اليجا محمد فى بيانات أخرى له يوضح فكرته عن الحرية وعن عدد من الشروط الأولية اللازمة لها فيقول :

« لقد ملأ الرجل الأبيض قلوبكم بالخوف منه منذ نعومة أظفاركم وأنتم أطفال سود . ولذا فإن في داخلكم أخطر عدو يمكن أن يواجهه إنسان - ألا وهو الخوف . أعرف أن بعضكم يخاف الاستماع إلى الحقيقة - لقد نشأتم على الخوف والكذب . غير أننى سأقدم لكم فى عظاتى الحقيقة حتى تتحرروا من ذلك الخوف[٢] .

يركز اليجا محمد هنا على قضية الخوف كأداة للهيمنة وكشرط مسبق لعلاقة إنتاجية فعالة بين السيد والعبد . ثم ينبرى ليعبر عن رسالته من أجل تطوير الوعى بفائدة وفعالية هذه الأداة وإرادة تحدى هذا الخوف كشرط مسبق للحرية . زد على ذلك أن هذا البيان يوضح الوعى بأن تحدى الخوف عنصر هام فى عملية المعرفة التى تحتل موقعا وسطا بين الآخرية - متجسدة فى الرجل الأبيض - وبين فهم الذات . إنها فى آن واحد عمل ينطوى على تجريد من السلاح وتزود بالقوة . فهى تجرد الرجل الأبيض من سلاح من أهم أسلحته وأكثرها فعالية فى حربه من أجل ترسيخ تفوقه المطلق . وهى فى الوقت ذاته انتصار للشعب الأسود على قوة شريرة فرضها الرجل الإبيض لإبعاده عن عالمه وإخضاعه لإرادته . ومن ثم فإن القضاء على الخوف يمثل خطوة هامة للتحرر من أسلوب الهيمنة على أساس المحورية العرقية .

على أية حال لقد كان اليجا محمد يعرف جيدا أن فهم الذات يقتضى ما هو أكثر من استئصال الخوف .. ولهذا صب اهتمامه بقوة على معرفة التاريخ والأسماء « الحقيقية » واللغة « الحقيقية » :

« إن سيدكم الذى يمتلككم عبيدا له ، أتى بكم إلى هنا ، وتم تدمير كل شىء يتعلق بماضيكم الحقيقى . وها أنتم اليوم لا تعرفون لغتكم الحقيقية . من أى قبيلة أنتم ؟ إنكم لن تعرفوا اسم قبيلتكم إذا ما سمعتموه . وانتم لا تعرفون شيئا عن ثقافتكم الحقيقية . بل إنكم لا تعرفون حتى الاسم الحقيقى لعائلتكم . انكم تحملون اسم رجل أبيض ! مالك العبيد الأبيض الذى يكرهكم[٣] .

هنا نجد قضيتى العرقية (الإثنية) وضياع الهوية تحتلان الصدارة إذ يحاول اليجا محمد أن يقدم ما يمكن أن نسميه العلاج الإثنى : صدمة الاعتراف بالهوية الضائعة ، التى يراها الهوية الحقيقية المبجلة ، ويضعها فى مقارنة صارخة مع هوية جديدة يراها زائفة ومخجلة ، هوية حددها لهم وفرضها عليهم الرجل الأبيض لخدمة مصالحه الذاتية . وفى هذه المحاولة المباشرة لكسر دائرة الهوية الزائفة وكراهية الذات يمكن أن نتبين التأثير المتبادل بين العنصرين اللذين تتكون منهما العلاقة الجدلية بين الصورة لدى الغير وصورة الذات فى مرحلة باكرة من تطورها . بعد ذلك يبدأ اليجا حركة استراتيجية مزدوجة لنفى التحديد الزائف للهوية واقتراح اسم جديد وهوية جديدة :

« ثم إنه [أى الرجل الأبيض] أخبركم فقط بما ينفعه هو نفسه وينفع بنى جنسه . لقد أدخل فى أذهانكم – ابتغاء مصلحته – أن كلا منكم محايد كسول فاقد الحيلة ولذا يسمى « زنجى » . وأقول « يُسمى » ، ذلك لأنكم لستم زنوجا ، فليس ثمة شىء اسمه سلالة « الزنوج » . إنما أنتم أبناء الأمة الآسيوية من قبيلة شاباز[٤] .

هنا نجد التأكيد على الفارق العرقى كوسيلة لتحديد الهوية . إن نفى الزنوجة كهوية هو رفض للهيمنة الغربية عند أعلى مستوى لدلالتها وهى العرقية . غير أن الفارق العرقى أصبح هو صيغة تحديد الهوية فى فلسفة اليجا محمد . وهناك أيضا الاعتراف - والرفض - لصورة الزنجى كانسان محايد كسول فاقد العزم والحيلة مما يدل على الوعى القوى بالظلم الاجتماعى والظلم الاقتصادى كنتاجين للفارق العرقى . وإن اختيار أو اكتشاف هوية « حقيقية » للشعب الأسود باعتباره أبناء « أمة آسيوية من قبيلة شاباز » إنما يمثل النقلة الاستراتيجية الثانية فى عملية تحديد الهوية ، والاستخدام الفعال لتسمية جديدة كاستراتيجية لاستكشاف القوى المعارضة للاختلاف العرقى . وواقع الحال أن اختيار اسم جديد أصبح عنصرا رئيسيا فى عملية التحول من حالة كون المرء « زنجى » ومن حالة ذهنية بذاتها إلى عضو فى « أمة الإسلام » . واقتضى الأمر من عضو جديد فى التنظيم أن يكتب رسالة إلى « المبجل اليجا محمد » يرجوه « الإبقاء » على اسمه الأصلى ونبذ الاسم العبدى الذى أطلقه عليه الرجل الأبيض . ومن ثم أطلقوا عليه الاسم الأخير « إكس » وإن استطاع الاحتفاظ بالاسم الأول .

إن الوعى بالفارق العرقى وتأكيده كأساس نفسى للتعبئة السياسية وللتنظيم أصبح أكثر تحديدا بعد أن توسعت أمة الإسلام داخل أحياء السود فى المدن الأمريكية الكبرى ، وذاع صيتها باعتبارها نزعة نضالية متشددة ، وواجهت هنا تصورا خاصا بها فى وسائل الإعلام الأمريكية إذ صورتها كعقيدة عرقية تقوم على أساس كراهية المجتمع الأمريكى وأسلوب الحياة الأمريكية . وأنتج كل من مايك والاس ولويس لوماكس فيلما تسجيليا للتليفزيون عن « صعود النزعة العرقية السوداء فى أمريكا » بثه تليفزيون WNTA - نيويورك فى ١٠ يوليو ١٩٥٩ . ووضع لهذا الفيلم التسجيلى اسم « الكراهية التى ولدتها كراهية » . ويصف مالكوم إكس فى سيرته الذاتية خبرته عن هذا البرنامج الذى انتشر انتشارا واسعا فقال :

« العنوان - الكراهية ولدتها كراهية - صيغ بإحكام فى صور متداخلة مروعة ... السيد محمد ، وأنا وآخرون يتحدثون ... رجال سود ذوو نظرات قوية ووجوه معبرة ، هى عائدتنا من الإسلام ... وأخوات مسلمات من مختلف الأعمار وقد توشحن بوشاح أبيض وتدثرن بملابس بيضاء ... مسلمون فى مطاعمنا وأعمال أخرى ... مسلمون وبشر سود آخرون يدخلون ويخرجون من مساجدنا ... كل عبارة صيغت لتزيد مشاعر الصدمة ... ويمكن القول بشكل ما أن رد الفعل العام يشبه ما حدث فى الماضى خلال الثلاثينات عندما عمد أورسون ويلز إلى ترويع أمريكا ببرنامج إذاعى يصف عملية غزو ، كأنها حقيقة واقعة ، شنها « رجال من المريخ » ... فى مدينة نيويورك وقع رد فعل جماهيرى فوزى قوى مروع . مئات الآلاف من أبناء نيويورك ، من البيض والسود كانوا يصرخون : « هل سمعت ؟ هل رأيت ؟» يدعون إلى كراهية الشعب الأبيض !»[٥]

إن ما يصفه مالكوم إكس هنا هو العملية التى من خلالها يصبح تأويل خاص لحقيقة اجتماعية ، من خلال إنتاج وتوزيع رسائل تعدها وتبثها وسائل الإعلام ، حقيقة اجتماعية

جرى العرف عليها بما يترتب عليها من نتائج خطيرة ، سياسية واقتصادية واجتماعية . وواقع الحال أن هذا الفيلم التسجيلى الذى عرضته محطة تليفزيون سى . بى . اس . يمثل بداية موقف صارم تقفه وسائل الإعلام إزاء « أمة الإسلام » . فقد بدأ المحققون الإعلاميون وكتاب الأعمدة والكلمات الرئيسية فى الصحف حملة هجومية غاضبة ضد « أمة الإسلام » مشفوعة بصفات مثل « مثيرو الانزعاج » و « رسل الكراهية » و « الخطر الذى يتهدد العلاقات الطيبة بين السلالات » و « السود دعاة الفصل العنصرى » و « السود دعاة التسيد » ... إلى آخر هذه الصفات(٦) .

إن هذا الشكل الذى تصور به وسائل الإعلام « أمة الإسلام » إنما يعكس ويرسخ الأيديولوجية المهيمنة القائمة على التركيز على العرق والتى ترتبط فى داخلها « السلالات » ببعضها البعض . ومصطلح « دعاة التفوق الأسود » إنما هو إسقاط لنزعة الحكم المطلق على الآخر ، وهى نزعة مطلقة تكشف عن ذاتها فى حركات مثل حركة الكوكلوكس كلان وتنشر على نطاق واسع ثقافة التفرقة العرقية وأخلاقياتها وقيمها الاقتصادية . ولعل من الأمور ذات الدلالة أن أمريكا ، وربما لأول مرة منذ سقوط النازى فى الحرب العالمية الثانية ، وجدت فى « أمة الإسلام » الآخر المطلق والذى يتفوق على الشيوعية الغامضة للمكارثيين أو الاتحاد السوفيتى فى الحرب الباردة .

لم تكن « أمة الإسلام » خطرا يتهدد الأساس الأخلاقى للمجتمع الأمريكى - فهى فى التحليل النهائى ، نتاج قيم وتطلعات أمريكية وتاريخ أمريكى - بقدر ما هى خطر يتهدد فى المحل الأول الثقافة السائدة داخل ذلك المجتمع . ولم يكن الخطر الذى تمثله هو التدمير المادى ، بل إنها تجاهد فى سبيل رخاء الشعب الأسود فى أمريكا وحصوله على فرصة اقتصادية . لقد كان الخطر الذى تمثله « أمة الإسلام » هو تحديها للوعى الاجتماعى الأمريكى : كشفها النقاب عن المقدمة المنطقية الأساسية عند الغرب للتفرقة العرقية واستخدامها المتعمد كأساس لتغيير الواقع الاجتماعى فى وقت يرى فيه الكثيرون أن العلاقات العرقية آخذة فى التحسن . وعلاوة على هذا كانت هناك الصدمة الثقافية ، والنتيجة المثيرة للاضطراب بسبب الارتقاء بعرقية مقهورة إلى مساحة ثقافية جديدة بغية التحديد الإيجابى للهوية وتمتعها بفرصة اقتصادية وتعبير اجتماعى وسياسى أكثر اكتمالا .

واستجابة « أمة الإسلام » إزاء هجوم وسائل الإعلام ضدها عقب إذاعة الفيلم التسجيلى إنما تعبر عنها رمزا ردود فعل مالكوم إكس على الصحفيين الذين تحدثوا إليه تليفونيا :

« عندما تحدثنا نحن المسلمين عن « الرجل الأبيض الشيطان » إنما كان شخصا مجرداً نسبيا ، أعنى شخصا نادرا ما نلتقى به عمليا نحن المسلمين ، أما الآن فهاهنا ذلك الشخص بلحمه ودمه عبر التليفون - بكل ما لديه من مكر ونظرات جامدة وحيل تزعم الاستقامة وتفيض وقاحة وحقدا ... »(٧)

نرى هنا إرادة تصور الآخر (الرجل الأبيض) كما يرى المسلمين السود باعتباره الشيطان . وهذه هي الاستراتيجية التي يسميها وارث الدين محمد « سيكولوجيا القلب »[٨] إذ أنها تقلب أو تعكس الدعاوى الميتافيزيقية والوجودية والأخلاقية التى يدعيها كل من الرجل الأبيض والرجل الأسود على السواء ، وبذا تغير الأساس السيكولوجى لتحديد هوية الذات . ونرى أن هذا القلب شرط أولى لإعادة بناء الوقائع الاجتماعية والاقتصادية للشعب الأسود .

بيد أن عبارات مالكوم إكس القاطعة تنطوى على ما هو أكثر من سيكولوجيا القلب . إن مفهوم « الشيطان بلحمه ودمه » كصيغة إنشائية إنما هو تمثل لصيغة رمزية ثقافية شعبية - الشيطان كتجسيد للشر من ناحية ، وإمكانية التحقق المادى لقيمة مطلقة (لحما ودما) من ناحية أخرى . وهذه الصيغة من الاستيعاب والاستدخال لأساليب التصور الثقافى هى التى هيأت لمالكوم إكس القدرة المرتكزة على حضور البديهة للرد الفورى على هجوم الصحفيين :

« الرجل الأبيض الغارق فى إثم ممارسة نزعة التفوق الأبيض لا يمكنه أن يخفى إثمه حين يحاول اتهام المبجل اليجا محمد بأنه يعلم الناس نزعة التفوق الأسود والكراهية . إن كل ما يفعله السيد محمد هو أنه يحاول النهوض بعقلية الرجل الأسود والارتقاء بأوضاع الرجل الأسود الاجتماعية والاقتصادية فى هذا البلد »[٩] .

إنه يتحدث حديث أعدائك : ينكر المبدأ السلبى الخاص بالنزعة العرقية بينما يمارسها بالفعل ، ويشيد بالعقلية الغربية التى تطالب بالمساواة الاجتماعية والاقتصادية بين جميع الأجناس « فى هذا البلد » بينما يدعو إلى أيديولوجية انفصالية تقوم على التفرقة العرقية . إن جماع الخبرة البشرية ووحدة الفروض والقيم المشتركة هو ما يحدد الطبيعة الجدلية لهذه العملية . وهذه الوحدة ، وهذا الجدل هو ما يجعل « أمة الإسلام » حركة أمريكية حقيقية وخالصة .

مثال آخر لعملية استيعاب واستدخال الأساليب الثقافية لتصوير الآخر نجده فى نظرية اليجا محمد عن أصل الإنسان الأبيض . تقول النظرية إن الرجل الأسود أخرج الرجل الأبيض من باطنه إذ كان الناس جميعا سوداً فى البدء على الأرض . وتمضى النظرية قائلة إن « جينات » الرجل الأسود بها جرثومتان ، جرثومة مهيمنة وهى الجرثومة السوداء ، والجرثومة الأخرى مكبوتة وأضعف تأثيرا لأنها تفتقد هذا السواد الأصلى . وقد نجح عالم أسود فى فصل الجرثومة الأضعف عن الجرثومة المهيمنة ، وزاوج بين جرثومتين من النوع الأضعف واستطاع بذلك أن يخلق عدداً من السلالات ذات لون أفتح وأضعف ، ثم إنها أدنى وراثيا من الرجل الأسود ، ويحتل الإنسان القوقازى المرتبة الأدنى فى هذا الترتيب للسلالات[١٠] .

ولا تكمن دلالة هذه النظرية فى التركيز على العرق إذ ثمة تفسيرات كثيرة مشابهة

لها فى هذا الصدد . وإنما تتمثل أهميتها فى أنها تتصدى كمثال قوى لاستيعاب واستدخال الأساليب الثقافية للتصور . فالنظرية من حيث هى صيغة خطابية تمثل استيعابا للعقلانية العلمية الغربية . ومحتواها يمثل نفيا لمقدمة أساسية منطقية من مقدمات هذه العقلية وهى التفوق الأبيض ، كما يمثل دعماً (أم نقول إثبات شرعية ؟) للمبدأ السلبى (التفوق الأسود) . وهكذا تقف كعنصر هام - شكلا ومحتوى - فى العملية الجدلية لتصور الآخر وتحديد هوية الذات . أكثر من هذا أنها تبرز بوضوح الضرورة المنطقية للنظر إلى الخبرة الإنسانية فى شمولها والناتج المنطقى لاستعادة الوحدة التى هى جوهر وغاية المجتمع البشرى .

والآن تأتى الأسئلة الرئيسية : أين يقع الإسلام داخل هذه المجموعات من المحددات ؟ ما هى الوظيفة التى تحققها أو التى لا تحققها لصالح « أمة الإسلام » كحركة ، خاصة عند المقارنة بالنزعة القومية السوداء والمسيحية كمكونين أساسيين للواقع الاجتماعى للشعب الأسود فى أمريكا ؟ وأخيرا ما نوع التغيرات التى طرأت على حالة الإسلام كعامل محدد خلال فترة التحول فى منتصف السبعينات وفى الثمانينات ؟

من الأهمية بمكان ، عند الإجابة عن هذه الأسئلة ، ملاحظة أن « أمة الإسلام » لم تستوعب فقط أساليب ثقافية محددة للتصوير بل استوعبت كذلك بعض الديناميات الهامة لتحديد الهوية . ونذكر من بين هذه الأساليب إضفاء طابع الغموض على التنظيم والزعماء والأنشطة وقواعد السلوك وصيغ الكلام والأزياء وأسماء الأشخاص وأماكن العبادة ، ثم أخيرا الاستقلال الذاتى الاقتصادى والغموض السياسى .

إن الإسلام بين تلك العناصر المشوبة بالغموض ، خير ما يمثل الآخرية المطلقة داخل الثقافة الأمريكية . إنه دين مبهم بمعنى أنه غريب على نحو مطلق عن الخبرة والتاريخ الأمريكيين ؛ وأنه « ينتمى » إلى ثقافة مبهمة وغريبة بنفس القدر . والإسلام فى ذات الوقت بالنسبة للأمريكى الإفريقى هو الكلمة الرمزية أو العالم الرمزى للتحرر من الثقافة والتاريخ الأمريكيين . إن هذه الوظيفة الرمزية للقوة التحررية التى حققها الإسلام والتى هيأت صيغة جديدة لتحديد الهوية الذاتية ، هى وظيفة مختلفة تماما عن الوظائف التقليدية التى فرضها الرجل الأبيض على الشعب الأسود . لقد كانت النزعة القومية السوداء ضرورة ولكنها غير كافية فى الصراع من أجل الحرية والتقدم الاقتصادى . والنزعة القومية السوداء هى فى التحليل النهائى نبت أمريكى . إنها تفتقد الغموض وجاذبية الواردات الأجنبية ، ولكنها مع ذلك محورية للدعوة الأيديولوجية والسياسية التى وجهتها « أمة الإسلام » إلى غالبية أنصارها . ومن ثم لا غرابة فى أن الإسلام كأيديولوجية وممارسة أو وسيلة لتحقيق واقع اجتماعى ظل شبه غائب فى « أمة الإسلام » . فقد لحق التشويه بالنسق الإيمانى بما فى ذلك مفهومه المحدد عن الله (إذ روج اليجا محمد للاعتقاد بأن « فرض محمد » مؤسس التنظيم كان الرب مجسدا)

ومفهومه المفتوح عن النبوة (إذ ادعى اليجا محمد أنه رسول الله) . ولم يؤكد التنظيم إنجاز أو ممارسة أى من قواعد الإسلام الخمس . وظل القرآن قائما بينهم فقط كرمز فى معابدهم ونادراً ما فتحه أو قرأه أحد . وبدلا من ذلك فإن « رجال الدين الإسلامى » عمدوا إلى رفض المسيحية باعتبارها مؤامرة بيضاء ، ولكنهم فى الوقت ذاته اعتمدوا اعتمادا كبيرا على الكتاب المقدس للحوار بشأن العمل الاجتماعى والفهم .

يكشف هذا النمط عن الضرورة المنطقية للإبهام الذى أحاط بعقلية الإسلام كأسطورة . إن المسيحية والقومية السوداء والقيم الأمريكية للحرية والفرصة الاقتصادية ، هذه جميعها تؤلف العناصر الإيجابية أو المحددات السياقية فى عملية المعرفة التى تتوسط العلاقة بين الآخرية وبين تحديد هوية الذات ، بينما يشكل الإسلام المبدأ السلبى والقيمة المطلقة التى لا يمكن بحثها وتحقيقها من داخل أو من خارج التنظيم . وهنا تكمن الضرورة المنطقية للإبهام .

إن إغلاق صفحات هذه الحقبة ، التى انتهت تاريخيا بوفاة اليجا محمد فى عام ١٩٧٥ ينطوى على مفارقة - مفارقة أن يكون المرء مسلما أسود أمريكيا . « فأمة الإسلام » - من ناحية - لم تحقق تلاحما داخليا كافيا يحول دون تمزقها . كما أنها لم تحقق درجة من التنسيق مع الوقائع الاجتماعية المحيطة بها مما ييسر لها إنجاز أهدافها . أما وارث الدين محمد ، ابن اليجا محمد وخليفته فى الزعامة للتنظيم ، فقد تم حرمانه مرات عديدة من التنظيم قبل وفاة أبيه . وكذلك مالكوم إكس المتحدث باسم التنظيم وكبير أئمته ، فقد حرم هو الآخر بعد أن أبدى عدة ملاحظات عقب اغتيال الرئيس جون كنيدى فور شروعه فى إقامة تنظيمه الخاص والتخلى عن المبادىء الأساسية لتنظيم « أمة الإسلام » .

وتحدد وفاة اليجا محمد فى عام ١٩٧٥ نهاية حقبة التشوش بالنسبة « لأمة الإسلام » والتى تجلت فى مفارقة الهوية وكون المرء مسلما أسود أمريكيا . وهذا الوضع المتناقض نجم عن تبنى الحركة لأيديولوجية ومنطق خصومها ، واستيعاب واستخدام الاختلاف العرقى كقيمة مطلقة لتحديد الهوية الذاتية ، ثم فشلها حتى ذلك الوقت فى استكشاف واستثمار القيم الإيجابية والشاملة للإسلام كدين وأسلوب حياة .

من الأسطورة إلى العقل : رسالة المسلم الأمريكى

أثناء تشييع جثمان اليجا محمد تحدث الزعيم الشاب الأسود القس جيسى جاكسون ، وأشار فى حديثه إلى « بعث » النبى (يقصد اليجا محمد) ولكنه جانب الصواب . إذ بوفاة اليجا محمد انتهى تراثه ، وبدأت حقبة جديدة فى تاريخ « أمة الإسلام » تميزت بعقلية جديدة ، وبدأت صورة جديدة عن الذات . إن خلافة الابن (الزعيم) لأبيه

(الرسول) كانت بمعنى من المعانى الميلاد الرمزى للعقل من رحم الأسطورة . استهل وارث الدين محمد عملية تدريجية لإعادة بناء « أمة الإسلام » ومبادئها وتوجهها والتنظيم ذاته ورموزه وممارساته . ولم تستهدف عملية إعادة البناء التوافق فقط مع المبادىء الأساسية للإسلام بل استهدفت أيضا إقامة حركة اجتماعية أكثر تلاحما ، وأكثر تناسقا مع الوكالات الأخرى فى بيئتها الاجتماعية . كان لا يزال يتحدث بإجلال عن أبيه « المبجل اليجا محمد » ، غير أنه أزاح مظاهر الغموض التى أحاطت به وبالتنظيم ومعتقداته ورموزه وممارساته . وتغير اسم الحركة من « أمة الإسلام » إلى « الجماعة العالمية للإسلام فى الغرب » . وأصبحت مراكزهم هى المساجد بدلا من المعابد . وأصبح رؤساء أخويات الإسلام الدينية أئمة ، وأعدت لهم برامج تدريبية قاسية فى التعليم الإسلامى تحت إشراف الإمام وارث الدين محمد نفسه . وتغير اسم كل من « جامعة الإسلام » ، وهى بديل الحركة للتعليم الأولى والمتوسط للأطفال وأصبح اسمها « مدارس الأخت كلارا محمد » . لقد كانت القطيعة هى الضريبة التى تقتضيها التقاليد ، التحرر من أسلوب متناقض للخطاب محكوم بأسطورة التفوق الأسود وذلك للانتقال إلى عصر العقل المتميز بالحوار مع الآخر ، وحس جديد بالهوية التى أضحت هوية إسلامية وأمريكية . إن ما استهله الابن هو تحقيق نبوءة الأب عن طريق نفى مقدمته الأساسية .

لقد كانت الحقائق الاجتماعية التى لابست عملية التغير هذه حقائق مركبة . أولا : انهيار النزعة القومية السوداء فى السبعينات خلّص تنظيم « أمة الإسلام » الراديكالى من دعواه القوية خلال الستينات . ثانيا : بدأ يشيع دوليا ، وعلى نحو أفضل ، الإسلام كأيديولوجية وأسلوب حياة ، وذلك بعد استقلال العديد من البلدان الإسلامية فى الستينات وسعيها لتطوير نفسها قوميا . ثالثا : مع حلول منتصف السبعينات ، أصبحت الحركة نفسها حركة كبيرة على نحو هيأها لجذب الانتباه الدولى ، وبات لزاما أن تتوحد مع واقع إسلامى سياسى واجتماعى أوسع يتجاوز حدود التجربة الأمريكية جغرافيا وتاريخيا . وأسهمت فى عملية التوحد هذه مع التجربة الإسلامية الأوسع عوامل كثيرة منها خبرة الحج وما يترتب عليها من علاقات بالأمم المختلفة ، والسفر إلى البلدان الإسلامية للزيارة أو للدراسة ، والعلاقات مع الحركات والزعماء والحكومات الإسلامية الأخرى .

غير أن هذا التحرر إلى ما وراء حدود التجربة الأمريكية جاء موازيا للاعتراف بالمحددات الأمريكية للهوية الذاتية – بل ومتطابقا معه . وكان لهذا الاعتراف دلالات كثيرة : دلالة أيديولوجية تمثلت فى التخلى عن المعتقدات والممارسات الانفصالية السابقة ، ودلالة رمزية تمثلت فى الاسم الشعبى « رسالة المسلم الأمريكى » ، واسم صحيفتها « جريدة *المسلم الأمريكى* » . وتمثلت كذلك فى وجود العلم الأمريكى فى كثير من الوظائف بل وحتى فى المساجد ، علاوة على الدلالة السياسية التى تجلت فى العلاقات مع المؤسسات الأمريكية ، فى أجهزة الحكم ودوائر الأعمال .

وأفضت عملية التغيير هذه إلى إعادة بناء الصورة الذاتية للمسلم فى أمريكا ، وتطوير حس جديد بالهوية والتى تصفها أفضل وصف عبارة « المسلم الأمريكى » . والملاحظ أن هذا الحس الجديد بالهوية ارتقى بالمسلمين من وضع الآخر المطلق إلى وضع الأقلية بحيث يمكنهم من هذه الأرضية تحقيق واقعهم الاجتماعى ، أو حتى أن يحددوا من موقعهم جماع الساحة الثقافية باعتباره أقلية مسلمة . وإن التوتر الأصيل فى هذا الحس الجديد بالهوية يكمن فى طبيعته المتناقضة ، والهوة التى يتعذر اجتيازها فى الظاهر بين الدعوى الإسلامية للعالمية والإطار المرجعى القائم على المحورية العرقية المتأصل فى وضع الأقلية . وثمة بعد آخر لهذا التوتر ذاته هو وضع الولايات المتحدة كقوة عظمى ذات موارد هائلة ودعاوى قوية من أجل زعامة العالم معنويا وسياسيا واقتصاديا . وكم هو عسير على المسلم الأمريكى أن يتوافق مع هذه الدعاوى خاصة ما ينطلق من الإطار المرجعى الذى يضع الأمة المسلمة أعلى مرتبة من سائر الأمم الأخرى . وتزداد عملية التوفيق هذه عسرا إذا ما تعارضت مصالح الأمة مع المصالح الظاهرة للولايات المتحدة .

هناك أيضا معانٍ ضمنية أخرى لهذا التوتر فى عملية تصور الآخر وتحديد الهوية الذاتية للمسلمين فى أمريكا الشمالية . ومن الأهمية بمكان الإبقاء عليها دون إبراز ودون دراسة خاصة من زاوية إسلامية . زد على هذا أن مثل هذه الدلالات تستلزم تطوير نظرية إسلامية عامة عن تصور الآخر إذا ما أردنا أن تكون ملاحظاتنا وانتقاداتنا إسلامية . وهذه هى المهمة التى تنتظر الباحثين والمنظرين من رجال المستقبل .

الهوامش

١ - Malcolm X, *The Autobiography of Malcolm X as Told to Alex Haley* (New York : Ballantine Books, 1964) p. 256.

٢ - المرجع السابق ص ٢٥٣ .

٣ - المرجع السابق .

٤ - المرجع السابق ص ٢٥٤ .

٥ - المرجع السابق ص ٢٣٨ .

٦ - المرجع السابق ص ٢٣٩ .

٧ - المرجع السابق ص ٢٤٠ .

٨ - Warith Deen Muhammad, *An African American Genesis* (Chicago : Progressive Publishing Company, 1982), p. 10.

٩ - Malcolm X. *The Autobiography of Malcolm X.* p. 241.

١٠ - عرض وارث الدين محمد موجزا للنظرية فى خطاب له ألقاه أمام الأكاديمية الأمريكية للأديان فى ١٩ نوفمبر ١٩٧٨ فى نيو أورليانز . والعنوان الكامل للخطاب "Evolution of The Nation of Islam" وقد صدر ضمن كتاب وارث الدين محمد بعنوان *An African American Genesis* .

الباب الثالث

الفكر الإسلامى فى الولايات المتحدة

الفصل الخامس

إسماعيل الفاروقى :
مناضل ومفكر مسلم

جون ل . اسبوزيتو

فى ٢٤ مايو ١٩٨٦ فقد العالم الإسلامى والمجتمع الأكاديمى الإسلامى واحداً من أكثر الزملاء حيوية ونشاطا وجاذبية ، ألا وهو إسماعيل الفاروقى . وأحسب أن من دواعى سروره أن نصف حياته بأنها حياة *المجاهد* فى سبيل الله . ومثل هذا الوصف قد يصدق تماما على جميع المؤمنين الصادقين ، غير أنه يصدق فيما يبدو بوجه أخص على من ناضل منذ سنوات عمره الأولى كلاجىء فلسطينى ، ثم بعد ذلك كداعية إسلامى . وإن من دواعى الإنصاف يقينا أن نقول إنه قد رأى فى نفسه داعية ومفكراً فى خدمة الإسلام . وإن جذوره الفلسطينية وتراثه العربى وعقيدته الإسلامية اصطلحت جميعا لتجعل منه الإنسان ولتكون معين المعلومات لحياة وعمل المفكر . ولقد كانت قضايا الهوية والأصالة والتثاقف والامبريالية السياسية والثقافية الغربية ، وهى من أهم قضايا العصر ، هى القضايا المتصلة فى كتاباته وإن كان قد تناولها بسبل شتى مع اختلاف مراحل حياته . ولقد أكد فى باكورة حياته ، كما سوف نرى ، النزعة العربية باعتبارها وعاء الإسلام ثم مزجها بعد ذلك بقضية محورية تتسق مع عقيدة *التوحيد* باعتبارها أساس الإيمان والمعرفة والمجتمع .

ولد إسماعيل الفاروقى فى أسرة عريقة فى يافا عام ١٩٢١ . وجعل منه تعليمه إنسانا يتحدث بلغات ثلاث : إذ تعلم فى البيت اللغة والموسيقى والأدب وغير ذلك من الفنون باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية . والتزم بهذه المصادر فكريا وجماليا طوال حياته . وبعد أن تلقى فى باكورة حياته قسطا من التعليم الإسلامى التقليدى فى مدرسة المسجد التحق بمدرسة فرنسية كاثوليكية هى الكوليج دى فرير (سان جوزيف) فى فلسطين . وأعقبها التحاقه لمدة خمس سنوات بالجامعة الأمريكية فى بيروت حيث حصل على درجة البكالوريوس فى عام ١٩٤١ . والتحق الفاروقى بخدمة الحكومة ، وفى عام

١٩٤٥ ، وعمره أربعة وعشرون عاما ، شغل منصب محافظ الجليل ، وبدا وكأن اتجاه مسار حياته قد تحدد . غير أن هذا كله انهدم فجأة مع قيام دولة إسرائيل فى عام ١٩٤٨ . وأصبح الفاروقى واحداً من بين آلاف اللاجئين الفلسطينيين إذ هاجر مع أسرته إلى لبنان . وإذ تخلص من وضعه الوظيفى كمدير تحول بنفس الحماس إلى الدراسة الأكاديمية . وأضحت أمريكا هى محط تدريبه حيث استكمل هناك أسباب استعداده بحصوله على درجة الماجستير فى جامعتى إنديانا وهارفارد . وحصل فى عام ١٩٥٢ على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة إنديانا . وكانت هذه سنوات عصيبة ، إذ علاوة على صدمة النفى من الوطن كان لزاما عليه أن يناضل من أجل البقاء وإعالة نفسه فى دراسته . بل لقد اضطر الفاروقى إلى أن يقطع اتصال دراسته بعد الإنتهاء من جامعة هارفارد واتجه إلى بناء بيت . وعلى الرغم مما حققه من نجاح إلا أن مذكراته فى السنوات الأخيرة لم تتضمن الكثير عن هذا الإنجاز . ولكننا نجده بدلا من ذلك يروى ، وفى عينيه وميض ، كيف عاش هو وابن عمه على طعام من سندوتشات السردين الممزوج بعصير الليمون ، هذا إذا ما تيسر لهما الإنفاق بإسراف .

وعلى الرغم من أن الفاروقى أكمل بنجاح درجته فى الفلسفة الغربية ، إلا أن ندرة الوظائف ، فضلاً عن حافز باطنى ، أعاداه إلى جذوره وإلى تراثه الفكرى الإسلامى ، وغادر أمريكا إلى القاهرة حيث عكف طوال أربع سنوات ، من ١٩٥٤ إلى ١٩٥٨ ، على دراسة الإسلام فى جامعة الأزهر الشهيرة . وبعد أن عاد إلى أمريكا الشمالية عمل أستاذا زائرا للدراسات الإسلامية بمعهد الدراسات الإسلامية ، كما أصبح زميلا بكلية اللاهوت بجامعة ماكجيل من ١٩٥٩ إلى ١٩٦١ حيث درس المسيحية واليهودية . وبدأ بعد ذلك عمله للتدريس بالجامعة حيث اشتغل أستاذاً للدراسات الإسلامية بالمعهد المركزى للبحوث الإسلامية فى كراتشى من ١٩٦١ إلى ١٩٦٣ . وخلال العام التالى عمل أستاذا زائرا لتاريخ الأديان بجامعة شيكاغو . وفى عام ١٩٦٤ انضم إلى جامعة سَيْرَاكيوز ، ثم فى عام ١٩٦٨ أصبح أستاذا للإسلاميات وتاريخ الأديان بجامعة تمبل . وظل فى منصبه هذا إلى أن توفى عام ١٩٨٦ . واستطاع على مدى حياته العلمية كأستاذ ، والتى امتدت قرابة الثلاثين عاما ، أن يؤلف ويترجم ويشرف على تحرير خمسة وعشرين كتابا ونشر أكثر من مائة مقال ، كما عمل أستاذا زائرا لدى أكثر من ثلاث وعشرين جامعة فى إفريقيا وأوروبا والشرق الأوسط ، وجنوب آسيا وجنوب شرقها ، كما عمل ضمن هيئات تحرير سبع صحف كبرى .

ولقد كانت الهوية الإسلامية العربية لإسماعيل الفاروقى هى محور الإنسان والباحث المفكر . إذ أن العروبة والإسلام كليهما عنده متداخلان . ولكن بالإمكان أن نحدد مرحلتين فى حياته . الأولى حين كانت العروبة هى القضية المهيمنة على خطابه . والثانية حين أضحى الإسلام المرحلة المحورية حيث اتخذ لنفسه بصورة مطردة دور الزعيم الداعية الإسلامى علاوة على دوره الأكاديمى . والمرحلة الأولى من فكر

إسماعيل الفاروقي يصورها كتابه « عن العروبة : *العروبة والدين* » . فالعروبة هنا هي الحقيقة المحورية للتاريخ الإسلامي والعقيدة والثقافة الإسلامية . إنها « قديمة قدم التيار العربي كتعبير عن ذات معينة حيث إنها الروح التي تمد هذا التيار بأسباب الحياة وتمنحه قوة دافعة »[١] . حقا إنها روح كينونة التيار العربي ، وقد صاغها الوعي بأن الله موجود وأنه واحد .

ولقد كانت حدود العروبة في رأي الفاروقي حدوداً رحبة وشاملة تحتوي كل الأمة الإسلامية والعرب غير المسلمين على حد سواء . والعروبة ليست مجرد فكرة بل هي حقيقة واقعة ، وهوية ونسق من القيم تتكامل في وحدة لا انفصام لها مع هوية جميع العرب مسلمين وغير مسلمين . إن العروبة هي جوهر روح الأمة ، وهي لا تشمل المتحدثين بالعربية من أبناء العالم العربي فحسب ، بل تشمل أيضا كل المجتمع العالمي لأمة المسلمين حيث إن اللغة العربية والوعي العربي والقيم العربية هي في موقع القلب من عقيدتهم الإسلامية المشتركة . اعتاد الفاروقي أن يقرأ القرآن بعيون عربية ، حيث العربية هي لغة القرآن ومن ثم نظر إلى محتوى الوحي كرسالة إلى العرب ، وبهذا فإن العرب هم مناط الاستناد بالنسبة للإعلان القرآني ، إذ يقول «كنتم خير أمة أخرجت للناس » . وبالنظر إلى هذه الآية كحكم إيماني فقد صاغ الفاروقي القياس التالي استناداً إلى الولاية القرآنية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله هي ذروة الخلق ، والعرب يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله . إذن فإن العرب هم خير الأمم أخلاقاً »[٢] . العرب هم الصفوة والمأمول أن يكونوا خيرا من غيرهم من الأعاجم .

ويمكن أن نتبين كيف أن العروبة هي محور التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية في فكر الفاروقي من خلال العناوين التي اختارها للمجلدات الأربعة من سلسلة كتبه عن العروبة : *العروبة والدين - العروبة والفن - العروبة والمجتمع - العروبة والإنسان* . واعتبر الروح العربية أو الوعي العربي أداة الرسالة الآلهية وتأصلها في الإيمان والمجتمع والثقافة . ويغدو الوعي العربي حسب هذا المعنى محوريا بالنسبة لتاريخ الدين ، أو بصورة أكثر تحديدا ، محوريا للعقائد النبوية الثلاث . ولدى الفاروقي ما يبرر له القول بأن الروح العربية ماثلة بنفس الدرجة من التأكيد في قيم الإسلام وبالمثل في رسالة أنبياء العبرانيين ورسالة يسوع المسيح[٣] . وأكد أيضا أن العروبة هي قلب الهوية العربية غير الإسلامية وإن لم يُعترف بأنها كذلك في أغلب الأحيان بسبب نفوذ الاستعمار . لقد عاشوا كل قيمة تعترف بها العروبة بما في ذلك قيم القرآن ، غير أنهم من أسف تمسكوا بوعي كاذب عن هوية مستقلة تحت تأثير التلقين والتشجيع والتحريض السياسي من قبل الأجانب وفاءً لأهداف الإمبريالية[٤] . وينبع فكر الفاروقي هنا من منطلق تمييزه بين المسيحيين العرب والمسيحيين الغربيين . فالمسيحيون العرب حافظوا على العقيدة ، أي المسيحية الأصلية ، في نقائها السامي الأصلي دون أن يشوبها

ما أعتبره هو تشويها وإضافات غربية لرسالة يسوع المسيح على أيدى الغرب أتباع القديس بولس . وهذا هو السبب فى النظر إليهم باعتبارهم هراطقة ومنشقين ، ومن ثم اضطهدهم شركاؤهم فى العقيدة وطردوهم من أراضيهم حيث استطاعوا العمل تحت لواء الإسلام .

لقد كان الفاروقى ، سواء فى مرحلته العروبية أم فى مرحلته الإسلامية التالية يؤمن بأن الحقيقة كل متكامل ومتداخل ، وسعى إلى تفسيرها على هذا النحو . ورأى أن الإسلام ، وهو المحور ، يهيىء أكمل تعبير عن إرادة الله من أجل البشرية والنسق القيمى اللازم اتباعه . وإذا كانت العروبة هى الروح ، وهى أفضل تعبير عن القيم الإسلامية فى مجتمع بشرى ، فإن كل ما يبدو فى الظاهر غير متلائم معها مثل المسلمين غير العرب أو العرب غير المسلمين إنما يجب اعتباره تعبيرا غير واع أو غير مثقف عن العروبة[٥] . وعلى الرغم من أن قليلين هم الذين يتشككون فى أثر العرب على عقيدة وثقافة المسلم غير العربى ، أو النفوذ الإسلامى العربى على العرب غير المسلمين ، إلا أن ثمة معنى متضمنا وهو أن كليهما يجدان فى تأويل الفاروقى للعروبة التعبير النهائى عنهما والتحقق الكامل لكل منهما . غير أن البعض قد ينظر إلى هذا المعنى الضمنى باعتباره محاولة لتأكيد هيمنة الإسلام العربى ، أو بعبارة أكثر تحديدا ، هيمنة الثقافة الإسلامية العربية . وينعكس هذا الاتجاه فى ملاحظة الفاروقى بأن « هذا الفارق بين العربى المسلم والعربى المسيحى ليس فارقا فى الثقافة أو الدين أو الأخلاق بل فى الشخصية »[٦] .

وكما سنرى ، تركزت أعمال وكتابات الفاروقى التالية لذلك على رؤية شاملة عن الإسلام وعلاقته بجميع جوانب الحياة والثقافة . بيد أنه واصل فى مرحلة تالية جهوده لتأكيد المكانة الخاصة للعروبة فى الإسلام تأسيسا على العلاقة المتكاملة بين العربية وبين كل من شكل ومحتوى القرآن : « القرآن لا ينفصل عن الشكل العربى ومن ثم ... الإسلام فى *واقعه غير منفصل عن العروبة* »[٧] . ومع هذا سارع الفاروقى لتمييز العروبة عن أى شكل آخر من أشكال القومية العربية أو المحورية العرقية . ورأى أن أى تأكيد على القومية يتعين رفضه باعتباره سلعة واردة من الغرب أتى بها المسيحيون العرب من أمثال قسطنطين زريق وميشيل عفلق تحت تأثير المفاهيم الأوروبية الحديثة عن القومية . وإن مثل هذه النزعات القومية الضيقة المرتكزة على محورية عرقية تتناقض تناقضا صارخا مع فهم الفاروقى للعروبة التى تمتد بجذورها فى الوحى العالمى للقرآن ، ومن ثم التراث المشترك لجميع المسلمين .

وهذه النزعات القومية المستوحاة من الغرب إنما تشكل نزعة قبلية جديدة (*الشعوبية*) تستهدف تقويض دعائم وحدة الأمة والأخوة العالمية[٨] . وقبيل الفترة التى كتب فيها الفاروقى كتابه « *عن العروبة* » وبعدها أيضا اعتاد الناس وصف الفاروقى بأنه

مسلم مُحدث . وقد عبر نهجه فى تعليمه وتأويله عن هذا المعنى . وقد تركز منهجه الدراسى المتعلق بالإسلام الحديث على أعمال وكتابات جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وسيد أحمد خان ومحمد إقبال ناهيك - مثلا - عن حسن البنا وسيد قطب ومولانا المودودى . وحيث إن الفاروقى عاش حياته وكتب مؤلفاته فى الغرب فقد نزع إلى تقديم الإسلام فى إطار من المقولات الغربية ؛ ليشرك مستمعيه معه ولكى يجعل الإسلام أقرب إلى الإفهام والاحترام . وإذا تصادف وقدم الفاروقى تفسيرا للإسلام من خلال كتاباته ومحاضراته على مسامع مستمعين غربيين يجهلونه أو معلوماتهم عنه مشوشة ، أو معادين له ، فقد كان يؤكد مكانة العقل والعلم والتقدم والأخلاق والملكية الخاصة . واعتاد فى غالب الأحيان ، شأنه شأن الآباء المؤسسين للحداثة الإسلامية ، أن يقدم الإسلام باعتباره بامتياز دين العقل ودين العلم والتقدم .

العلاقات بين المسيحيين والمسلمين

استنفدت جهود إسماعيل الفاروقى ، التى لا تعرف الكلل سعيا من أجل تفهم أفضل بين المسيحيين والمسلمين ، قسطا هاما من حياته . وحقق هذا من خلال بحوثه الدراسية ومشاركته فى الحوار المتعلق بقضايا الحياة الدنيا . فمثلما كانت دراسته « *عن العروبة* » ثمرة دراسته ومحاضراته فى جامعة الأزهر بالقاهرة وفى معهد الدراسات العليا العربية بجامعة القاهرة ، كذلك أثمرت خبرته بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل عمله الضخم « *الأخلاق المسيحية* » . ويمثل هذا الكتاب دراسة رجل مسلم للمسيحية ، وهو مشروع طموح تم إنجازه على مدى عامين قرأ خلالهما قراءة مستفيضة عن تاريخ الفكر المسيحى والفقه الالهى المسيحي ؛ وتهيأت له فرصة الدخول فى محادثات ومجادلات واسعة مع أقران له من أمثال ويلفريد كانتويل سميث ، مدير المعهد وقتذاك ، وتشارلز آدمز ، وستانلى برايس فروست عميد كلية اللاهوت آنذاك . ويرى كثيرون أن كتاب « *الأخلاق المسيحية* » تجربة رائدة حيث إنه تحليل إسلامى بلغة العصر . وجمع الفاروقى هنا بين رحابة الدراسة والبحث بصورة متميزة وبين الطاقة التى لا تعرف الكلل والعقل النهم للمعرفة والمهارة اللغوية . وعلى الرغم من أن البعض قد تكون له مآخذ على تأويلاته واستنتاجاته إلا أنه لا سبيل إلى تخطئته لأدائه هذا العمل . إذ أن نوايا الفاروقى للاهتمام بقضايا الحياة الدنيا ، ورغبته فى معالجة هذه القضايا باعتباره مؤرخا للأديان كانت واضحة منذ البداية . ونلاحظ أنه يحاول فى مقدمة الكتاب المسهبة أن يلخص مبادىء ما أسماه بنهج ما وراء الأديان ، والذى يضع مبادىء من شأنها تجاوز حدود التقاليد فى خصائصها المتميزة . وأعقب هذا تقييم للحوار الإسلامى - المسيحى ، وتقييم نقدى للعديد من الدراسات المسيحية المقارنة (ستيفن نيل ، وهندريك كرايمر ، وأ . س . بوسكيت ، والبرت شويتزر) .

دافع الفاروقي عن حاجتنا إلى أن نتجاوز النهج التبريرى أو الجدلى وصولا إلى الدراسة المقارنة للأديان ، وأن نعكف على ما اعتبره دراسة أكثر موضوعية والتزاما بقواعد البحث . وأدان الكثير من الدراسات السابقة ، متهما إياها بأنها انطلقت من انحيازات وليدة مواجهات وصراعات الماضى ، وكذلك لجاجة المبشرين وتشويهات المستشرقين . واقترح بديلا عن ذلك منهج بحث يتعالى على نظريات اللاهوت الدوجماطيقية ، والعودة إلى « فقه الإلهيات المتحرر الذى يتجاوز الدين لما وراءه » ، وذلك بأن نقيم تحليلاتنا للأديان على مجموعة من المبادىء البدهية . وتبدو واضحة هنا منذ البداية الصعاب التى تواجه الاضطلاع بهذه المهمة . ويستطيع الفاروقى أن يحدثنا عن رغبته فى الإسهام فى مهمة تحديد المبادىء الأساسية الروحية لوحدة البشرية مستقبلا ، والعمل على نحو أكثر تحديدا ، من أجل التقريب بين المسيحية والإسلام عن طريق الكشف عن الأرضية الأكثر عمقا المشتركة بينهما ، وأن نتائج ما اعتبره « مبضع الجراح » فى النقد ستكون موضع جدل دون ريب . وإن الدعوى بأن وحدة البشرية تضفى على الجميع « مواطنة جديدة » ، وتمنح معها حق النظر إلى تراث الآخرين باعتباره إرث الجميع ، ومن ثم ، وكما هو الحال بالنسبة للفاروقى ، حق إعادة بناء المسيحية ، وأن يبين للمسيحيين « أين سمحوا عن رضا لمذهبهم الأخلاقى بأن يصل إلى *وضع مناف للعقل* » - هذه الدعوى مرفوضة فى نظر الكثيرين . وإننى أشك فى أن غالبية المسلمين ، ومن بينهم إسماعيل الفاروقى ، يرغبون فى صدق أن تجرى إعادة بناء مسيحية للتراث الإسلامى خاصة حين تكون المبادىء الأساسية أو المعايير الأساسية للفهم ، وكذلك النتائج ، موضع خلاف وجدل كبيرين . وأكد الفاروقى أن غالبية الكتب المؤلفة عن الأديان من غير المؤمنين بها إنما هى نتاج محاولات المؤلفين إخضاع الدين لمعايير استقوها من تراثهم هم . وخلص من ذلك إلى أننا « لا نعرف أى كتاب تحليلى عن الإسلام ، كمثال ، كتبه مسيحى ولايكشف عن مثل هذا الحكم الصادر عن الإسلام من منطلق معايير مسيحية أو غربية »[٩] . ويقدم لنا الفاروقى بدراسته عن المسيحية مثالا معاكسا من هذه الناحية .

وأساس دراسة إسماعيل الفاروقى هو تطابق « المبادىء العليا التى تشكل أساسا للمقارنة بين الأنساق المختلفة من المعانى والأنماط الثقافية والأخلاقيات والأديان ؛ وهذه هى المبادىء المرجعية التى يمكن على هديها فهم معانى هذه المذاهب والأنماط وصياغة تصورات ذهنية لها ثم وضعها فى أنساق »[١٠] . والمبدأ الأول هو الاتساق الباطنى بمعنى أن « العناصر التى يتألف منها شىء ما لا تكون متناقضة مع بعضها »[١١] . وبذلك ، وفى ضوء مذهب التثليث ، يرى المسلمون أنه مبدأ متناقض ذاتيا . وبالمثل عندما يقرر الفاروقى بجلاء أن الاتساق الباطنى يستبعد اتخاذ المفارقة مبدأ لاهوتيا ، فإن كثيرين من المسيحيين يتشككون فى القاعدة الكلية التى يرتفع على أساسها هذا الرأى إلى مكانة الصدق البدهى أو الذى لا يمكن نقضه . وإذا كان المبدأ الثالث عند الفاروقى

يؤكد أن وصايا الله لا يمكن أن تتناقض فيما بينها ، فإنه لا يدلنا على المعايير التى يمكن على هديها التوفيق أو حسم دعاوى الصدق المتنافسة والقضايا المتناقضة . إنه يؤكد أنه « بعد أن نطبق على عقيدة دينية ما بطريقة صارمة الدقة ، قواعد فهم المذاهب الدينية [مبادىء الاتساق باطنيا وظاهريا والقواعد النظرية] لنا أن نتوقع زوال مظاهر التناقض الباطنى فى هذا الدين »[١٢] . ولكن يبدو - بطريقة ما - أن الفاروقى لا يعترف اعترافا كاملا بالقضايا العملية التى قد يثيرها مثل هذا النهج من قبيل : من له حق إصدار مثل هذا الحكم أو على مسئولية من ، أو كيف سينظر الآخرون إلى هذه السلطة المقترحة ، أو كيف لطرف أن يعارض الاتهام بأن المبادىء الأساسية عند شخص ما هى الافتراضات المسبقة عند شخص آخر ؟ وما هو أساس افتراض صواب هذه المبادىء ؟ إن العقل أو العقلانية فيما يبدو هما الإجابة عن هذا السؤال . ويجرى استخدام العقل على طول صفحات الكتاب لتفسير أو نقد الأخلاق المسيحية . إن قيام يسوع المسيح من الموت يتفق مع العاطفة ولكن يجرى تفسيره نفسيا بافتراض أن هذا هو التفسير « العقلانى » . وثمة معتقدات مسيحية أخرى مثل ألوهية المسيح مرفوضة وتم دحضها لأنها بغير ذات معنى . ووصف الفاروقى منهجه فى البحث بأنه يرتكز على العقل وحده : « التحليل عقلانى ، نقدى ، والحجة الوحيدة التى يمكن أن يسوقها أحد ضد مبادئه هى خطأ الاستدلال »[١٣] . وقرر أن هذا نقد موضوعى ، أو فى الحقيقة « مطلق » ، قائلا « إن هذا العمل لا هو بالنقد الإسلامى ولا المسلم ، بل نقد إنسانى للأخلاق المسيحية »[١٤] . ويبرر التناقض الظاهر فى هذا القول بتأكيده أن دراسته تجسيد للروح الإسلامية التى يطابق بينها وبين العقلانية ذاتها موضحا أن « الإيمان فى الإسلام يعنى اعتقاداً أساسه يقين الدليل ... وكل ما يتعارض مع العقل يجب أن يكون بحكم كونه كذلك ، بغيضا إلى الله »[١٥] .

قد يروق للبعض أن يلتمس هنا أثر الروح العقلانية للمعتزلة ، ولكن لعل الأكثر دقة ملاحظة أن هذه العقلية الإسلامية إنما تمرست على كتابة الفلسفة الغربية لجمهور غربى . ومن ثم فإنه استخدم قواعد البحث العلمى الغربى (العقل والتجريبية) باعتبارها الأدوات الوحيدة للدراسة المعتمدة . وهكذا تجاوز خلال عملية البحث ، أو لنقل تعالى ، على التوتر التاريخى بين الإيمان والعقل فى التاريخ والفكر الإسلاميين على نحو ما شهد التاريخ فى الجدل الذى دار بين الأشاعرة والمعتزلة أو بين فقهاء الإلهيات والفلاسفة . إذ كان يتعين تجاوز الخلافات والمواقف الآلهية المستعصية على الحل ليس فقط بين الإسلام والديانات الأخرى بل وأيضا داخل الإسلام ذاته ، وذلك حتى يتسنى التركيز على ما اعتبره الفاروقى القضية الأولى والأساس - وهى الأخلاق : « دعونا ننس مشكلاتنا القديمة فيما يتعلق بطبيعة الإله التى لم يكن لها من نتيجة سوى الإخفاق التام ، ولنتجه إلى الإنسان وواجباته ومسئولياته التى هى فى واقع الحال ليست شيئا آخر سوى إرادة الله . لنترك جانبا البحث فى صفات الله . أليس بالإمكان - بل من الضرورى - أن يتفق

الناس على تأكيد الإرادة الإلهية أولا ؟»[١٦] لقد كان الفاروقي يؤمن بأن التأكيد على إرادة الله ممثلة فى مسئولية البشر ومحاسبتهم هو مفتاح التعالى على الاختلافات اللاهوتية وتحقيق أخوة البشرية . ولكن حتى هذا الاعتقاد وهذه النية ، على الرغم مما ينطويان عليه من نبل المقصد ، إلا أنهما يخفيان افتراضات مسبقة . لقد افترض الكاتب أن المؤمنين سوف يتفقون بقدر أو بآخر بشأن المبادىء الأخلاقية الموحى بها من عند الله ، غير مدرك أنه على الرغم من العناصر الكثيرة المشتركة بين الديانات الإبراهيمية الثلاث إلا أن هناك أيضا اختلافات هامة فيما يتعلق بقضايا مثل الزواج (إباحة تعدد الزوجات) والطلاق وتعاطى الخمر وتحديد النسل والإجهاض .

إن الدراسة التحليلية التى قدمها الفاروقي عن الأخلاق اليهودية والمسيحية ، دراسة متميزة لما اشتملت عليه من ثقافة ومن أحكام تقييمية . ويكشف المتن وحواشيه عن استعداد هائل لدى المؤلف للتصدى لهذا العمل . ويتجنب فى الحقيقة المزالق التى وقع فيها أصحاب الدراسات المقارنة من المسيحيين الذين خطَّأهم لاعتمادهم على كتابات من الدرجة الثانية أو الثالثة بدلا من الاعتماد على مصادر رئيسية من الدرجة الأولى . ويبرهن على إحاطته الواسعة بنصوص الكتاب المقدس والدراسات المتعلقة به وبالتاريخ المسيحى والإلهيات والأخلاق المسيحية . ولكن من دواعى السخرية أنه على الرغم من تأكيده أن المجتمع الدينى العالمى الذى يكتب له لن يجنى الكثير من وراء أعمال الإرساليات التبشيرية وأولئك العاكفين على دراسة الدين دراسة علمية ، فإن بعض النتائج المترتبة على نقده القائم على نظرته لما وراء الأديان سيصدم الكثيرين من اليهود والمسيحيين للفارق البسيط بينها وبين النتائج الواردة فى كتابات إرسالية تبشيرية أو مؤرخ دينى . وإن الفصل المعنون « الكتاب المقدس العبرى كوثيقة أو النزعة العرقية العبرية » ، واستنتاجه أن التراث الكهنوتى لسفر التكوين أو تحريره هو تزييف ، إنما منطلقه المعتقدات والقيم الإسلامية عن طبيعة الوحى والمجتمع المحلى وكذلك مبادىء ما وراء الأديان القائمة على العقل .

وبالمثل فإن حكم الفاروقي بأن ثورة يسوع المسيح خانتها المسيحية ، ومن ثم تمييزه بين النزعة المسيحية والمسيحية الحقة ، من شأنه أن يصدم الكثيرين من المسيحيين لأنه يستخدم العقل للوصول إلى نتائج إسلامية أصيلة فى الوحى والعقيدة الإسلاميين . قد يكون منهج البحث مختلفا ، لأنه أبدل النقد اللاذع للتبشير بجدل عقلانى معقد ، غير أن النتائج واحدة . ويمكن للمرء أن يلحظ هذا المزاج ، إذا جاز هذا الوصف ، فى تحديد الفاروقي لخصائص اليهود فى فئتين . فهناك من ناحية اليهود الذين رفضوا فهم الكتاب المقدس على هدى التفسير العرقى والذين يسميهم « غير اليهود » أو اليهود الموسويين حقا ، الذين « يقفون بشكل أساسى فى معسكرنا الذى ينظر إلى ما يسمى الكتاب المقدس العبرى باعتباره كتابا محرفا فى الجزء الغالب منه ، وأنه نسخة منحولة فى الجانب الأكبر عن التوراة الإلهية التى أبلغها الله إلى موسى » . وهناك من

ناحية أخرى اليهود ، الذين تخلوا عن النمط الموحى به من الله بغية البحث عن الذات وتأكيدها على أساس قَبَلى والحفاظ على سلالتهم »(١٧) .

ويختتم كتاب « *الأخلاق المسيحية* » بنداء مؤثر إلى المسيحيين والمسلمين لتوحيد صفوفهم معا من أجل تقديم فقه إلهى جديد . بيد أن الكثيرين يرونه نداء يتفق مع النظرة الإسلامية التصحيحية للتاريخ الدينى . وعندما يؤكد الفاروقى الحاجة إلى إصلاح دينى ثان من شأنه ، وإن لم يرفض كل الماضى ، أن يحرر ذاته من سلطة ومظاهر الغموض فى التراث المتراكم ابتداء من الأناجيل والقديس بولس وحتى بارث وتيليتش ، فإن الكثيرين يتساءلون عما بقى بعد ذلك . ويبدو أن الثمن باهظ جدا بالنسبة لكثيرين من المسيحيين (١٨) . ما هو إذن الإسهام الذى يقدمه هذا العمل ؟ أولا ، أكد هذا الكتاب وضع الفاروقى كمشارك جاد فى مجالات الديانات المقارنة . فهاهنا نجد باحثا ومفكرا يؤكد إحاطته بالكتاب المقدس وبالتقليد العلمى لمعرفة « الآخر » . وقد لازمه هذا الاهتمام طوال حياته ، وانعكس فى مطبوعاته وما قدمه فى المؤتمرات العلمية والحوارات المسكونية . ثانيا ، قدم الفاروقى دراسة من أوائل الدراسات النقدية ، إن لم تكن أول دراسة نقدية يكتبها مسلم محدث عن المسيحية بعامة والأخلاق المسيحية بخاصة . وهذه دراسة تحليلية أمينة وواضحة ومباشرة وتكشف عن إحاطة معرفية . وهو لم يخفف من نقده بغية إدخال السرور على نفس طرف ما أو التماس حظوة لدى أحد ، ولكنه التزم بما رآه الصدق بأسلوب جرىء مباشر اتصفت به كتاباته ومحادثاته . ثالثا ، قدم الفاروقى فى هذا الكتاب ، وفى غيره ، مثالا يقتدى به غيره من الباحثين المسلمين مؤكدا أهمية دراسة العقائد الأخرى دراسة جادة . وقد أخذت هذه الدراسة فيما بعد طابعا مؤسسيا بعد أن انتقل الفاروقى إلى جامعة تمبل حيث أصر على أن يدرس الطلاب المسلمون بجد المعتقدات الأخرى ويكتبوا رسائل علمية عن الأديان المقارنة . رابعا ، يقدم كتاب « *الأخلاق المسيحية* » الكثير من الملاحظات والاستبصارات التى ترغم المسيحيين ، ليس فقط على التحقق من الكيفية التى يمكن لمسلم ذكى أن يفهم بها المسيحية ، بل وأن يعترفوا كذلك ويعيدوا تقييم الماضى ويكتشفوا آثاره على الحاضر . إن تحليل الفاروقى للقطبين المتقابلين فى المسيحية - الزهد والتخلى عن ملذات الحياة من ناحية ، والاهتمام بشئون الدنيا من ناحية أخرى - مفيد لفهم الثنائية المتناقضة فى المسيحية تجاه المال والسلطة . لقد دافع مؤكدا أن التراث المسيحى مجَّدَ وأكد فقر المسيح المصلوب ومعاناته ، ثم أبرز فى ذات الوقت - ولكى يبرر أخلاقيا الاهتمام بشئون الدنيا وتأكيد الذات - ضرورة السعى من أجل السلطة عن طريق الغزو والاستعمار باعتبار هذا تضحية وغيرية . ومثل هذا الوعى مفيد لفهم دور المسيحية الإمبريالية والبابوية فى التاريخ المسيحى ، وكذلك فى التبرير المسيحى الحديث للنزعة الاستعمارية الأوروبية والنزعة الاستعمارية الحديثة والرأسمالية الغربية .

وتحدث ستانلى برايس فروست ، عميد قسم الإلهيات وقتما كان الفاروقى يعمل بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل ـ تحدث عنه فقال : « أصبح رجل عالمين ، يعيش فكريا حياة سلسة فى كليهما ، وحياة لا تعرف السلام فى أيهما »[19] . ولا ريب فى أن تشبثه بالعالمين مسئول عن تأليفه كتابى « *العروبة* » و « *الأخلاق المسيحية* » . لقد كانت العروبة والإسلام والثقافة المسيحية الغربية هى متاعه الدينى والتاريخى والثقافى . فإذا كان الفاروقى خلال الخمسينات والستينات قد ظهر على الساحة كوريث عربى للحداثة الإسلامية والتجريبية الغربية ، وذلك بتأكيده الإسلام من حيث هو دين العقل بامتياز ، فإنه فى أواخر الستينات وأوائل السبعينات استطاع تدريجيا حسم هذا الصراع بهويته حين اتخذ دور الداعية والمفكر الإسلامى . ويستعيد الفاروقى ذكرياته حين يتأمل هذه الفترة الانتقالية فيقول : « مرت بى فترة من حياتى ... وجدت فيها كل ما حرصت عليه يثبت لى بالدليل القاطع أن بامكانى أن أفوز بوجودى المادى والفكرى من الغرب . بيد أننى حين فزت بذلك كله لم أجد له معنى . وسألت نفسى : من أنا ؟ فلسطينى ، فيلسوف ، إنسان ليبرالى النزعة ؟ وكانت إجابتى : أنا مسلم ! »[20] وبدا هذا التحول فى توجهه جليا فى إعادته لتشكيل إطار فكره . لقد حل الإسلام محل العروبة مرجعا أوليا . وحلت كتب ومقالات عن الإسلام محل سلسلة المجلدات عن العروبة . وبدلا من العروبة والثقافة أو العروبة والمجتمع ، نجد الآن الإسلام والثقافة ، والإسلام والمجتمع ، والإسلام والفن ، وأسلحة المعرفة . وبعد أن كان الإسلام يحتل مكانة هامة فى كتابات الفاروقى أصبح الآن المبدأ المنظم . لقد عرض الإسلام حقا كأيديولوجية شاملة كاملة ، وباعتباره الهوية الأساسية لأمة عالمية من المؤمنين ، والمبدأ الموجه للمجتمع والثقافة . وتجسدت هذه النظرة الإسلامية الكلية فى مرحلة جديدة من حياته ونشاطه العملى بينما استمر فى كتابته الخصبة ومحاضراته وتقديم مشورته للحركات الإسلامية والحكومات الوطنية وتنظيم المسلمين فى أمريكا . وتجلى نشاطه فكريا فى أعمال مثل : « *التوحيد : دلالاته للفكر والحياة* » ، وفى آخر كتبه « *الأطلس الثقافى للإسلام* » الذى اشترك فى تأليفه مع لوا لمياء الفاروقى .

اعتاد الفاروقى أن يرى العالم من خلال منظار عقيدته الإسلامية ، والتزامه الإسلامى ، وأن يركز على قضايا الهوية والتاريخ والإيمان والثقافة والأخلاق الاجتماعية والعلاقات الدولية . وأيا كانت الاختلافات القومية والثقافية على نطاق العالم الإسلامى ، فإن تحليل إسماعيل الفاروقى لمظاهر القوة والضعف (فى الماضى والحاضر والمستقبل) فى المجتمعات الإسلامية بدأ مع الإسلام ـ حضوره فى المجتمع ودوره الضرورى للتطور . وإذا نظرنا إلى كتابات وأنشطة الفاروقى خلال السبعينات والثمانينات نجد قضايا قديمة وهموما جديدة ، ولكنها التأمت الآن تحت مظلة الإسلام . وأن تحليله لمعاناة المجتمعات الإسلامية ، أسبابها وعلاجها ، إنما يصوغه فى قالب إسلامى . وهكذا يسوق حديثه فى إطار إسلامى عندما يتكلم عن المرض الروحى

وتغريب المجتمع والتعليم والفقر والتبعية الاقتصادية والتمزق السياسي والعقم العسكري وتحرير القدس . فالإسلام ، وليست العروبة أو النزعة الفلسطينية ، هو نقطة البدء .

يحمل الفاروقي الغرب وجماعة المسلمين مسئولية إخفاق المجتمعات الإسلامية . لقد كان يؤمن بأن الحروب الصليبية والاستعمار الأوروبي والصهيونية والاستعمار الجديد من جانب القوى العظمى ظلت حية فاعلة سواء كقوى قادرة على التشكيل في اتجاه الغرب وسياساته ، أو كوقائع سياسية وثقافية باقية في العالم المسلم المعاصر . لقد بدأ تغريب المجتمعات المسلمة أبان الحقبة الاستعمارية واستمر تأثيره الضار على الدول والمجتمعات الإسلامية الحديثة . ونشرت الحكومات المؤمنة بالنزعة القومية « هذا الفيروس الغربي الحقير » ، وهو ضرب من أمراض النزعة الشعوبية القديمة التي فرقت صفوف الأمة وأضعفتها . وركزت نزعة التغريب بفضل معلوماتها عن العلمانية ، على التقدم المادي ، ولكنها أغفلت مكانة التقدم الروحي الذي لا ينفصل عن التقدم المادي[٢١] . واعتادت الحكومات ذات النزعة القومية ، وكذلك الصفوة من المحدثين ، النظر إلى الدين باعتباره مرتبة أدنى أو هامشية . وتبنوا برامج التحديث دون نظرة نقدية ، ونقلوها من الغرب كما هي ، وبذلك استلبوا المسلم من ماضيه وخلقوا منه صورة كاريكاتيرية للإنسان الغربي . وما لبثت هذه الأمة المهيضة أن زادت ضعفا على ضعف بسبب اعتمادها على الغرب سياسيا واقتصاديا وعسكريا وثقافيا . ولكن ماذا عن المسلمين وعن الحركات الإسلامية ممن اضطلعوا بدور الاستجابات الإسلامية بغية إحياء الأمة ؟ على الرغم من أن الفاروقي من كبار المعجبين بالحركات السلفية في القرنين الثاني عشر والتاسع عشر ، إلا أنه كان يؤمن بأنهم كانوا غير مهيئين جيدا لمواجهة تحديات الغرب . ومن ثم حققوا فقط نجاحا محدوداً . وبالمثل فإن الجماعات الحديثة مثل جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا عجزت عن أن تضع خطة تفصيلية إسلامية للمجتمع . وأيا كانت إنجازاتها ومكاسبها فقد تبين للفاروقي أن الأمة الإسلامية تعيش حالة مؤسفة بوجه عام : فهي مقسمة واهنة العزم ، تابعة ، وفريسة سهلة لأعدائها في الداخل والخارج . وكان يؤمن بأن التجديد والإصلاح هما المطلب الملح الآن .

وحدث أن عقَّب على رأي إسماعيل الفاروقي أحد معارفه المسيحيين القدامى ، بأن الفاروقي يؤمن بأن الإسلام بحاجة إلى إصلاح على نحو يثير انطباعا بأن الفاروقي يطمح إلى أن يكون « لوثر » آخر . وحيث إنني أعرفه فإنني أعتقد أنه يفضل مصطلح *المجاهد* أي المناضل الحق من أجل الإسلام . وإذا شئنا مصطلحا أكثر بساطة ، على نحو ما أتذكره عنه منذ أيام الدراسة ، فإنني أقول *مسلم* ، أي ذلك الإنسان الذي أسلم حياته لتكون نضالا متصلا ابتغاء تحقيق إرادة الله في الحياة الشخصية وفي المجتمع . وأيا كانت الصورة التي نستخدمها فإن كتابات الفاروقي وأنشطته خلال العقد الأخير من حياته تكشف عن رجل تحفزه رغبته والتزامه لتغيير الوضع الراهن والمستقبلي للمسلمين ، وسبيله إلى ذلك إصلاح أوجه القصور الموروثة عن الماضي . ولم يكف

الفاروقى عن نضاله ، وهو مسلح بمعرفته عن الإسلام والفكر الغربى ، من أجل إبراز « العمق الفكرى » والعمليات الفكرية ابتغاء غرس وإنجاز الثقافة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية . وواصل جهوده فى الوقت نفسه لكى يعرض رؤيته عن الإسلام للغرب – مقتنعا بأن أبناء إبراهيم يتعين عليهم الوصول إلى حالة من التوافق الدينى إضافة إلى أرضية سياسية وثقافية مشتركة .

جمع الفاروقى بين روح الحداثة الإسلامية عند رجال من أمثال محمد عبده ومحمد إقبال ، والنظرة الإحيائية لقادة سابقين من أمثال محمد بن عبد الوهاب . لقد كان مثل ابن عبد الوهاب ناقدا قاسيا للآثار المدمرة للصوفية والآثار الثقافية الخارجية على الإسلام ، والحاجة إلى أن نرى وأن نفهم جميع جوانب الحياة على النحو الذى تأصلت به فى التوحيد ، واحدية الله أو وحدانيته[٢٢] . ولقد كان الإسلام دائما وأبدا مرجعه الأول بالنسبة لجميع جوانب الحياة . وكان الفاروقى فى ذات الوقت وريث التراث الإسلامى المحدث مع تأكيده على الإسلام باعتباره دين العقل . فالعقل والوحى وسيلتان لمعرفة إرادة الله : « معرفة إرادة الله ممكنة عن طريق العقل ، ويقينية عن طريق الوحى »[٢٣] . ونستطيع أن نتبين فى كتابات الفاروقى هذا الأثر المزدوج لمحمد بن عبد الوهاب ومحمد عبده ، وقد اشتملت كتابات كليهما على دراسة عن التوحيد ، ويبين أثرهما بوجه خاص فى كتاب الفاروقى « *التوحيد* : دلالاته *فى الفكر والحياة* » . ولقد حذا الفاروقى حذوهما إذ أسس تأويله للإسلام على عقيدة التوحيد ، جامعاً بين التأكيد الأصولى لمحورية وحدانية الله والتأويل المحدث [الاجتهاد] وتطبيق الإسلام على الحياة الحديثة . ويعرض الفاروقى التوحيد باعتباره جوهر التجربة الدينية ولب الإسلام ، ومبدأ التاريخ والمعرفة والأخلاق وعلم الجمال والأمة والأسرة والنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعالمية . فالتوحيد هو الأساس والقلب لنظرة الإسلام العالمية الشاملة : « إن جميع مظاهر التباين والثروة والتاريخ والثقافة والتعليم والحكمة والمدنية فى الإسلام مجملة فى أقصر عبارة « لا إله إلا الله »[٢٤] .

وتوضح الأفكار واللغة التى استخدمها الفاروقى فى كتاباته وأحاديثه ، سواء إلى غير المسلمين أم جمهور الغربيين أم لإخوته وأخواته فى الإسلام ، إلى أى مدى كان الفاروقى نتاج عالمين وجامعا بينهما . ويتجلى هذا واضحا بشكل خاص فى مؤلفه « *التوحيد* » الذى كتبه فى صورة « كتيب تدريبى للمسلم » . فها هنا يجمع الفاروقى ، فى عرضه للإسلام بين العقيدة والقيم الإسلامية وبين القضايا الفلسفية والدينية ولغتهما فى الغرب . وربما يعزو البعض هذا إلى أثر التعليم الغربى عليه وحياته فى الغرب . ولكن لعل الأصوب أن نرد هذا إلى رغبته فى تقديم الإسلام باعتباره الإجابة الممكنة الوحيدة على القضايا الحديثة التى أخفقت الثقافة الغربية ، فى تقديره ، فى معالجتها على نحو صحيح . ويفى هذا النهج بمطلبين ، إذ يقدم تفسيرا حديثا للإسلام ويضع فى الاعتبار التراث الثقافى الغربى الذى تغلغل بصورة متزايدة فى تعليم وحياة المسلمين . وهكذا

نراه على سبيل المثال يعرض الإسلام باعتباره دين الفطرة ، والنزعة الإنسانية الحقة ، والأخلاق والمجتمع . إن « *التوحيد* » يهيىء وحدة للطبيعة والصفة الإنسانية والحق التى تخضعها لله ، ويحسم بالتالى كل أسباب القلق بشأن الصراع بين الدين والعلم ، ويؤكد البعد الأخلاقى للإسلام ، ويضفى شرعية على الحاجة إلى إعادة استكشاف البعد الإسلامى لجميع المعارف من خلال عملية الأسلمة . ويؤكد الفاروقى بوضوح التكامل أو العلاقة الجوهرية بين الإسلام وكل مظاهر الواقع : « إن العقل الإسلامى لا يعرف نقيضين ثنائيين على نحو قولنا « دينى / علمانى » و « مقدس / كافر » و « كنيسة / دولة » ، كما أن اللغة العربية - وهى لغة الدين الاسلامى - لا تشتمل على مفردات لهما »[٢٥] . ونستطيع أن نتبين ولعه باللغة الفلسفية الغربية فى أقوال له مثل « إن نزعة المنفعة ، وفلسفة السعادة ، وجميع النظريات الأخرى التى تلتمس قيمة أخلاقية فى ذات عملية الحياة الطبيعية ، إنما هى بعبع المسلم »[٢٦] . ونجد هذا أكثر وضوحا فى ملاحظته أن « المسلم لهذا السبب مؤمن بالقيم فى فروع المعرفة الخاصة بالتأويل الدينى عنده ، ولكن شريطة أن يكون الهدف هو الوصول إلى مبحث صحيح للدلالة باعتباره قاضيا »[٢٧] .

ويجب أن نؤكد من جديد أن استخدام المقولات واللغة الغربية لم يكن دليلا على تمثل أو تسليم غير نقدى للثقافة الغربية . حقا لقد كان لزاما التصدى لتلك الأخطار التى تتهدد الإسلام بحيث ركز الفاروقى فى السنوات الأخيرة من حياته بصفة خاصة على ما أسماه أسلمة المعرفة . وكان أهم مجال صب عليه اهتمامه هو تعليم جيل جديد من المسلمين يجرى التدريس له وفق المناهج الحديثة ولكن فى التزام بتوجه إسلامى . وإيمانا منه بأن الكثير من المشكلات التى يعانى منها العالم الإسلامى مردها إلى الصفوة وتشعب التعليم فى كل مجتمع من المجتمعات الإسلامية ، عمد الفاروقى إلى معالجة هذه المشكلة بأساليب متباينة . لقد جمع بين الفكر والعمل ، وبين الأيديولوجيا والتنظيم المؤسسى والتطبيق . ولم تنقطع رحلاته المنتظمة إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامى ، يلقى المحاضرات فى الجامعات وأمام مجموعات الشباب المسلم . وحرص أشد الحرص فى أسفاره على أن يحشد الطلاب لبرنامجه بجامعة تمبل . وقد دعم حضورهم تجربة تعليم الطلاب غير المسلمين ، ولكن ما هو أهم من ذلك أن هذا التعليم هيأ فرصة للمسلمين للحصول على تعليم جامعى حديث يجمع ما بين دراسة الإسلام وتاريخ الأديان ودراسة فروع أخرى للمعرفة . واستطاع هو وزوجته لوا لمياء الفاروقى أن يكونا أسرة عريضة ممتدة فى مختلف القارات ، وأن يفيا فى غالب الأحيان بالاحتياجات المادية والمتطلبات التعليمية الواجب توافرها لطلابهما ، وأن يوفرا للكثيرين بيتا بعيدا عن الوطن . ولقد كان الفاروقى من الناحية التنظيمية قائدا داخل رابطة الطلاب المسلمين ، ومؤسسا ورئيسا لروابط المهنيين المسلمين من أمثال رابطة علماء الاجتماع المسلمين ، ورئيسا لمجلس أمناء الصندوق الاستثمانى الإسلامى لأمريكا الشمالية .

وجمع الفاروقي طوال حياته الفكرية بين التزامه بالإسلام والدراسات الإسلامية وبين دوره كمؤرخ للدين وباحث دنيوى . وحرص فى ذات الوقت خلال السبعينات على العمل بهمة كبيرة من أجل تأسيس برامج للدراسات الإسلامية ، وحشد وتدريب الطلاب المسلمين وتنظيم المهنيين المسلمين ، مثلما أسس ورأس أيضا لجنة توجيه الدراسات الإسلامية للأكاديمية الأمريكية لدراسة الدين (١٩٧٦ ـ ١٩٨٢) . وحظيت الدراسات الإسلامية لأول مرة بحضور قوى خلال سلسلة من لقاءات الخبراء كانت تعقد إبان الاجتماع السنوى . وصدر عن هذه اللقاءات العديد من المجلدات[٢٨] . ونخص بالذكر هنا أحد هذه الأعمال وعنوانه « *حوار ثلاثي بين أديان أبناء إبراهيم* » . ويعكس هذا الكتاب اهتمام إسماعيل الفاروقي الذى لا يهدأ بالحوار بين الأديان ، وحيث انه كان دائم الأسفار إلى مختلف أنحاء العالم بصفته داعية ومفكرا إسلاميا فقد شارك أيضا بنشاط فى اللقاءات المسكونية الدولية . وظل منذ صدور كتابه « *الأخلاق المسيحية* » فى عام ١٩٦٧ وحتى وفاته دعامة قوية فى الحوار الإسلامى مع الأديان العالمية الأخرى . وأكد الفاروقي خلال السبعينات دوره كمسلم رائد متحدث باسم الإسلام . ولن نبالغ فى شيء إذا قلنا إن الفاروقي أصبح واحدا من بين عدد قليل من مشاهير المفكرين ممن لا يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة والذين يحظون بالاحترام من جانب الأوساط الأكاديمية الغربية والمسكونية . وجدير بالذكر أن كتاباته وأحاديثه وإسهاماته ودوره الرائد فى الاجتماعات والتنظيمات المعنية بالحوار بين الأديان ، والتى كانت تتم تحت رعاية مجلس الكنائس العالمى ومجلس الكنائس القومى والفاتيكان ومؤتمر السلم بين الأديان حيث شغل منصب نائب الرئيس من ١٩٧٧ إلى ١٩٨٢ – كل هذا جعل منه طرفا بارزا خصب العطاء فى الحوار بين الأديان العالمية . ويحدد فى كتاباته المبادىء والقواعد الأساسية للمشاركة الإسلامية فى الحوار بين الأديان وفى النشاط الاجتماعى .[٢٩] وعلاوة على اهتمامه المتميز بالنزعة المسكونية فقد اهتم الفاروقي أيضا بالعقائد الأخرى باعتباره مؤرخا للدين ومسلما ، وأفضى هذا به إلى تأليف كتابه « *الأطلس التاريخى لأديان العالم* » الذى صدر عام ١٩٧٥ ، ونراه هنا وقد توسع فى أعماله المبكرة عن اليهودية والمسيحية التى أصبحت دراسة أكثر شمولية .[٣٠]

وفى أواخر السبعينات ساور الفاروقي شعور بالقلق والإحباط إزاء وضعه بجامعة تمبل . ذلك أن الخفض المتكرر للميزانية والصراع بشأن أولويات الأقسام الدراسية حال دونه ووضع ذلك النوع من البرنامج الذى يرتضيه فى الدراسات الإسلامية ، وهو الأمر الذى كان قد استهواه فى البداية وحفزه إلى الانضمام إلى جامعة تمبل . ودفعه عمله أكثر فأكثر فى اتجاه ما يمكن وصفه بالتخطيط الاستراتيجى للإصلاح الإسلامى وتنفيذه . وكما رأينا فقد نذر الفاروقي القدر الأكبر من جهده وطاقته فى سبيل تحديد معالم تأويله لمعنى الإسلام ودلالته للمجتمع المسلم ، وتنظيم وتعليم المسلمين . وأدرك أن تطبيق نماذج جديدة غير غربية لتطوير المجتمعات الإسلامية يستلزم بداية تدريب أجيال جديدة من

المسلمين وتضافر جهود الخبراء المتاحين . وثمة مشروعات كثيرة تمت فى سنواته الأخيرة تجسد بوجه خاص « رسالته » ، وهى مشروعات استنفدت القدر الأكبر من وقته وطاقته . لقد أسس الكلية الإسلامية الأمريكية فى شيكاغو وشغل منصب أول رئيس لها . وظل على مدى أكثر من عشر سنوات يتحدث عن إنشاء جامعة إسلامية كبرى فى الولايات المتحدة تقدم الدراسات والتدريبات الإسلامية على النحو الذى خطط له . ولقد كانت خططه طموحة وبدت فى عدد من المناسبات قريبة التحقق . ولكن كان لزاما عليه أن يبدأ بداية أكثر تواضعا من خلال كلية صغيرة فى شيكاغو . واستطاع فى الوقت ذاته أن يحقق حلما طالما راوده وذلك حين أنشأ فى عام ١٩٨١ المعهد الدولى للفكر الإسلامى فى فرجينيا . وأدرك الفاروقى هنا أنه فى الوقت الذى يستطيع فيه المرء أن يعارض التسليم على نحو غير نقدى بالنماذج الغربية للتنمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية إلا أنها هى النماذج الراسخة السائدة . وأن الدعوة والمطالبة بإقامة دول ومجتمعات أكثر إسلامية لابد أن تتجاوزا حدود نقد الوضع القائم والخطابة الأيديولوجية فيما يتعلق بالبدائل الإسلامية . إذ يجب على النشاط الدعائى الإسلامى أن يتجاوز حدود المعارضة إلى التنفيذ . فلم يعد كافيا الآن أن ندين ما نناهضه ونعلن عما نؤيده . بل بات ضروريا أكثر من أى وقت مضى أن نملك خططا محددة وملموسة عن النظام الإسلامى الجديد .

إن نمو الحركات الإسلامية ولجوء النظم الحاكمة إلى الإسلام إنما يؤكد الحاجة الماسة إلى توافر مجموعات من خبراء الفكر لاجتياز الهوة بين عالمين من الصفوة العلمانية الحديثة والزعماء الدينيين التقليديين . ويمكن لهؤلاء الخبراء أن يعدوا الدراسات والخطط التى تعالج مسألة الصيغة التى تكون عليها النظم الإسلامية الحديثة فى مجالات السياسة والثقافة والاجتماع والتشريع والاقتصاد . وإن ما اصطلح على تسميته أسلمة المعارف إنما يمثل جوهر رؤيته . لقد كان يرى أن المرض الذى تعانى منه أمة الإسلام فى النواحى السياسية والاقتصادية والثقافية الدينية إنما يرجع أساسا إلى ازدواجية التعليم فى العالم الإسلامى ، وما ترتب على هذا من افتقاد الرؤية . وكان الفاروقى يؤمن بأن العلاج ذو شقين : الدراسة الإلزامية للحضارة الإسلامية ، وأسلمة المعرفة الحديثة . وهنا نرى القضايا الفكرية المألوفة لديه والتى تمثل جماع مؤثرات التقاليد الإسلامية الحداثية والإحيائية . إن الضعف والفشل مردهما إلى الابتعاد عن الاجتهاد الذى يمثل نبع الإبداع فى الإسلام ، وإلى معارضة الوحى والعقل ، والفصل بين الفكر والعمل ، فضلا عن الثنائية الثقافية والدينية . وقد حرص الفاروقى على الجمع بين الفكر والعمل بصورة نموذجية . واصدر العديد من الدراسات منها « *أسلمة المعرفة* » و « *أسلمة العلوم الاجتماعية* » .[٣١] كما نظم وشارك فى العديد من المؤتمرات الدولية المعنية بأسلمة المعرفة وذلك فى بلدان مثل ماليزيا وباكستان ، كما عمل مستشارا للحكومتين

الإسلاميتين فى هذين البلدين ، ومستشارا للعديد من الحكومات المسلمة والمنظمات الإسلامية والجامعات فى بلدان تمتد من افريقيا إلى جنوب شرق آسيا .

لقد فرض القرن العشرون على المسلمين فى جميع أنحاء العالم مطالب هائلة ضاعفت من ضرورتها حقائق التغير السريع سياسيا واقتصاديا واجتماعيا . فقد شهد هذا القرن صعود الحركات القومية ، وظهور الدول الحديثة ، وزيادة حركة التحديث والتغريب ، وقيام دولة إسرائيل ونشوب سلسلة من الحروب العربية الإسرائيلية ، والثورات الاشتراكية العربية فى الخمسينات ومطلع الستينات ، والحروب الأهلية والإقليمية ، وصحوة الإسلام فى الحياتين العامة والخاصة . وظهرت طوال هذه الفترة شخصيات إسلامية مؤثرة نذكر من بينها محمد عبده ومحمد إقبال وحسن البنا ومولانا المودودى ، وهم قليل من كثير ممن حاولوا التصدى للقضايا الحاسمة الخاصة بالعقيدة الدينية والهوية . وعرف عالم الإسلام خلال العقود الأخيرة عددا من المفكرين البارزين الذين جمعوا بين أفضل تعليم فى الجامعات الغربية وبين تراثهم الإسلامى ، وحاولوا تفسير الإسلام لجمهورهم من غير المسلمين ، والمساهمة فى تقديم تفسير وفهم عصريين للإسلام بين المسلمين . وتتجلى الأهمية المتزايدة للوجود الإسلامى فى أمريكا من خلال واقع أن الولايات المتحدة هيأت أيضا سياقا لهذا الجهد . وكان الاستاذ إسماعيل الفاروقى من أبرز الشخصيات الممثلة لهذا السعى . إذ كان مؤمنا بأن الإسلام يجمع بين الايمان والسلوك ، وأن الفكر والنية لابد أن يأخذا سبيلهما إلى العمل ، ويصنعا معا حياة يمتزج فيها البحث الفكرى والنشاط الدعائى . لقد كان الفكر الإسلامى عند الفاروقى جزءا من عملية لا تقتصر ببساطة على المعرفة بل تمتد إلى الفعل . وهكذا نراه فى إصداراته وندواته وقاعات دروسه وحواراته المسكونية وفى غير ذلك من أنشطة ، قد كتب وتكلم وعمل بوضوح واقتناع من له رؤية ورسالة . حقا كان مفكرا وداعية للإسلام .

الهوامش

١ - Ismail Ragi A.al – Faruqi, *On Arabism : Urubah and Religion* (Amsterdam : Djambatan, 1962) pp. 2-3.

٢ - المرجع السابق ص ٥ .

٣ - المرجع السابق ص ٢٠٧ .

٤ - المرجع السابق ص ٢١١ .

٥ - المرجع السابق ص ٢٠٩ .

٦ - المرجع السابق .

٧ - Ismail R.al-Faruqi, *Islam and Culture* (Kuala Lumpur : ABIM, 1980) p. 7.

٨ ـ المرجع السابق ص ٧ .

٩ ـ المرجع السابق ص ٢١ .

١٠ ـ المرجع السابق ص ١٠ .

١١ ـ المرجع السابق ص ١١ .

١٢ ـ المرجع السابق ص ٢١ .

١٣ ـ المرجع السابق ص ٣٢ .

١٤ ـ المرجع السابق .

١٥ ـ المرجع السابق ص ٣٣ .

١٦ ـ المرجع السابق .

١٧ ـ المرجع السابق ص ٥٤ .

١٨ ـ المرجع السابق .

١٩ ـ Stanley Brice Frost, "Foreward in Ismail Ragi al-Faruqi, "*Christian Ethics*, (Montreal : McGill University Press, 1967) p.v.

٢٠ ـ حسب الاقتباس الوارد من M. Tariq Quraishi, *Ismail Al-Faruqi: An Enduring Legacy* (Plainfield, Ind.: The Muslim Student Association, 1987) p. 9.

٢١ ـ Ismail Ragi Al- Faruqi, *Tawhid : Its Implications for Thought and Life* (Kuala Lumpur : The International Institute of Islamic Thought, 1982), p. ii.

٢٢ ـ فى فترة تالية من حياته ترجم الفاروقى وأشرف على تحرير كتابات محمد بن عبد الوهاب عن التوحيد *Sources of Islamic Thought : Three Epistles on Tawhid by Muhammad ibn Abd al-Wahhab* (Indianapolis : American Trust Publications, 1980); and *Sources of Islamic Thought : Kitab al-Tawhid* (London : I.I.F.S.O., 1980).

٢٣ ـ المرجع السابق ص ٧ .

٢٤ ـ المرجع السابق ص ٧ .

٢٥ ـ المرجع السابق ص ٧٣ .

٢٦ ـ المرجع السابق ص ١٦ .

٢٧ ـ المرجع السابق .

٢٨ ـ John L. Esposito *Islam and Development : Religion and Sociopolitical Change* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1980), Ismail R. al-Faruqi, ed., *Essays in Islamic and Comparative Studies, Islamic Thought and Culture, Trialogue of The Abrahamic Faiths* (Herndon, Va.: International Institute of Islamic Thought, 1982).

٢٩ ـ بالإضافة إلى كتاب *Christian Ethics* ، أنظر مثلا : "Islam and Christianity : Diatribe or Dialogue," *Journal of Ecumenical Studies*, V, 1 (1968), 45-77; "Islam and Christianity : Problems and Perspectives", *The Word in The Third World*, ed. James P. Cotter (Washington-Cleveland : Corpus Books, 1968) pp. 159-81; *The Role of Islam in Global*

Interreligious Dependence", Towards a Global Congress of the World's Religions, ed. Warren Lewis (Barrytown, N.Y.: Unification Theological Seminary, 1980), pp. 19-38; and "Islam and Other Faiths, "*30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Middle East 1*, ed. Graciela de la Lama (Mexico City : El Colegio de Mexico, 1982), pp. 153-79.

٣٠ - Ismail Al-Faruqi, *Historical Atlas of The Religions of the World* (New York : The Macmillan Co., 1975).

٣١ - Ismail Al-Faruqi *Islamization of Knowledge* (Herndon, Va: International Institute of Islmic Thought, 1982) and "Islamizing the Social Sciences", Vol. XVI, No.2 *Studies in Islam*, (1979), 108-21.

الفصل السادس

سيد حسين نصر : المدافع عن المقدس وعن التقليد الإسلامى

جين إ . سميث

إن قبولى الدعوة لعرض المساهمات العلمية التى قدمها سيد حسين نصر ليس منطلقه فقط أنه زميل وصديق لى منذ زمن طويل ، بل أيضا لأننى أقدر غاية التقدير رؤيته وجديته فى تحليل الفقر الروحى الذى يعانى منه القطاع الأكبر من المجتمع المعاصر . حقا إننى باعتبارى غير مسلم تدرب فى مدارس التعليم الغربى أمثل حتما الكثير من الاتجاه الذى التزم حسين نصر الدفاع ضده بيقظة وحذر ، غير أننى أجد نفسى فى اتفاق حقيقى مع نصر من حيث شعوره الواضح بالانزعاج إزاء طريقة الإنسان الحديث (بنص عبارته التى لا يفتأ يكررها) إذ يهيم على وجهه فى أرض شديدة الخطر ، ويبدو فى غالب الأحيان وقد ضل سبيله إلى المقدس . ومن ثم فإننى ـ بقدر طاقتى على الاستجابة ، ونظرا لما أحمله من تقدير كبير لما يمثله نصر ـ أستطيع أن أقدم جانبا من العدالة بتحليل لأفكار رجل من أكثر المسلمين وضوحا ونفوذا ومكانة فى مجال التعليم والكتابة فى هذا البلد .

ولعل خير ما نستهل به أن نبين كيف يرى نصر مهمته . إن رسالته الأساسية هى أن الإنسان الحديث ، فى بحثه عن زخرف الحداثة ، قد غاب عن بصره الجوهر الخالد . وأن من أفضل السبل لكى نصل سريعا إلى أفكاره أن نشير إلى أهم ما كان يعارضه ثم ما الذى دأب على تأكيده ، حيث نجد من بين الموضوعات التى استهدفها تلك التى توصف بوجه عام بكلمة « نزعة » (والتى هى صياغة حديثة العهد) مثل نزعة الحداثة والنزعة العلمانية ، والنزعة العقلانية ، ونزعة التطورية ، والنزعة الإنسانية والمادية والإمبريالية . ويعارض هذه النزعات بصفات مقابلة ـ حكيم وخالد وتقليدى ودائم وميتافيزيقى وعلى شاكلة الله ـ وبأسماء مقابلة – الدوام والمعرفة الروحية والواحدية ـ والتى تؤلف بنية الدفاع عند نصر والأرض التى ينطلق منها فى المحاجاة .

يوضح نصر أن كتاباته تستهدف كلا من الغربيين والمسلمين الذين وقعوا تحت سطوة تأثير الغرب الحديث .[1] ومعنى هذا فى أوضح المستويات هو عرض المنظور الإسلامى التقليدى بشأن المسائل موضع الجدل الراهن[2] ، وتوضيح الإسلام التقليدى لدى من لم يفهموه أو فقدوا الاتصال به . ويقول أحيانا إن ما يشغل باله كثيرا الشباب المسلم الذى هو نتاج النظم التعليمية الحديثة .[3] وبصورة أكثر تحديدا نجد أن اهتمامه فى بعض كتاباته منصب على توضيح الجوانب شبه المجهولة من الحياة الفكرية الشيعية ، والتى كثيرا ما يضمنها جهوده المتكررة لمعارضة تصور واضح فى الدراسات الغربية ، مفاده أن الإسلام بدأ فى الانهيار والتحلل عقب غزو المغول . ويصف القول الذى مؤداه أن ثمة فراغا فكريا يفصل بين المسلمين المحدثين وبين تراثهم ، بأنه وهم خطير .[4] وهذه فى رأيه نظرية « بغيضة من نسج الخيال » توحى بأن العالم الإسلامى قد تحلل خلال الفترة من القرن السابع إلى القرن الثالث عشر .[5]

ويسود دراسات نصر انشغال بالسعى وراء فهم أفضل للإسلام . ونرى هذا فى سياق نقاش يتسم بقدر كبير من العمومية ، يتناول المنظور التقليدى مقابل نزعة الحداثة ، حيث يرى نصر أن مهمته هنا هى فضح لا مشروعية جميع النزعات المذهبية التى أشرنا إليها . ويعبر عن هذا قائلا : « إن ما هو غير مشروع ... هو المنظور العلمانى ذاته الذى يقترن عادة بالمنهج التحليلى والنزعة التاريخية التى تعارض الميتافيزيقا والمتعالى ، وتسعى إلى اختزال الواقع ذاته إلى انعكاسه على سطح نهر الزمان الدافق » .[6] ونراه فى أكثر أعماله عمقا . وأنا أفكر هنا بوجه خاص فى المحاضرات الرائعة التى ألقاها فى جيفورد عام ١٩٨١ وصدرت فى كتاب تحت عنوان « *المعرفة والمقدس* » . يوضح مهمته بأنها لا شىء غير قلب العملية التى التزم بها العقل العلمانى للتأثير على التراث المقدس ، ومن ثم إحياء صفة القدسية للمعرفة .

ويبدو أن نصر له هدف مزدوج فى كتاباته ، قضيتان فكريتان متداخلتان ولكن متمايزتان على الرغم من ذلك . فهو من ناحية يقدم دفاعا قوى الحجة عن الإسلام ، ويكشف من ناحية أخرى عن رغبته العميقة فى التحدث عن الحقائق الميتافيزيقية . ويكاد المرء يتصور أن نصر يمايز عن وعى فى تفكيره بين نمطين من الجمهور . أولئك القادرين ، أو المهتمين بالفهم على مستوى واضح ، وأولئك الذين كرسوا جهدهم للتعامل مع قضايا الحق والواقع على أساس أكثر عمقا .

ولا غرابة فى أن نكتشف فى كل كتابات حسين نصر ، بما فى ذلك ما كتبه قبل أن يؤلف ادوارد سعيد مجلده ذائع الصيت الذى هاجم فيه الفكر الغربى ،[7] أنه لا يفتأ يدين النهج الاستشراقى خاصة فيما يتعلق بأساليب الغرب فى معالجة الإسلام . ويرى أن هيكل الإسلام فى إجماله ، قد هاجمه ما يسميه « مدرسة المستشرقين الغربيين ذات النفوذ القوى » .[8] ويذكر من بين خطايا هؤلاء الباحثين أنهم ردوا التمايز بين السنة

والشيعة فى الإسلام إلى أسباب سياسية فقط ، معتمدين فى ذلك على « ما يسمى منهج " النقد التاريخى " » الذى يصور الإسلام فى ضوء خافت لا يكشف عن دقائق التفاصيل خاصة عند مقارنته بمعالجة الأديان الآسيوية مثل الهندوكية والبوذية ، ودراسة الإسلام دون إدراك لحقيقة مستويات الوعى الراقية .[9] ويرى فى نفسه ناقدا للاستشراق الغربى وأنه ، بمعنى من المعانى ، يقلب اتجاه كل ما فعله المستشرقون إزاء جميع الأديان والثقافات الشرقية[10] ، على الرغم من إصراره بأن هذا القلب لا يقوم على أساس نوع من ازدراء الغرب مما يبرر دعوى « الغروبة » .[11]

وأحد الواجبات التى تستهدفها هذه المهمة هو تحديد التحولات التى طرأت على تطور فكر نصر ، وتأمل الأسباب المحتملة لهذه التحولات . وربما يكون هذا شهادة على هيمنة مفهوم الثبات وعدم القابلية للتغير فى توجه نصر ، ولكن يصعب جدا الإشارة إلى اتجاهات جديدة هامة فى تفكيره ، فهو متسق فى موقفه الثابت الذى لا يفتأ يكرره دائما وأبدا ، وهو أنه يشك بصورة أساسية فى مفاهيم التغير والتقدم والتطور . بالطبع ثمة تحولات فى مجال التركيز ، ويمكن للمرء أن يسجل تأثير أحداث كبرى معينة مثل الثورة الإيرانية (وإن وجب الاعتراف بأن استجابته للحكم الجديد فى بلده يغلب عليها الصمت ، واضعا فى الاعتبار العواقب القاسية التى تعرض لها فى حياته بسبب هذا الحدث) .

وفى ضوء ما تتميز به الحجج التى يسوقها نصر من اتساق ، يبدو من الأفضل أن نلقى أولا نظرة عجلى على بعض التغيرات فى مظان التأكيد التى يمكن أن نلحظها ثم نعود إلى نظرةً شاملة تستوعب القضايا الفكرية التى لا يفتأ يستحدثها ويطورها . إذ يبدو أنه كان له فى كتاباته الباكرة هدفان أساسيان ، وإن كانا غير مرتبطين ببعضهما بشكل واضح . الهدف الأول هو تقديم عروض فكرية أكاديمية لجوانب الفكر الإسلامى والحضارة الإسلامية إلى المثقف الغربى عموما ، وغلب على هذه الكتابات الطابع القصصى بين الحين والآخر[12] بأكثر مما حدث فى أعماله اللاحقة . والهدف الثانى هو كتابة نوع من الدفاع الإسلامى حيث يصف أساسيات الإسلام فى صورها المثالية . وطبيعى أن نجد المثال الأول لهذا فى كتابه الصادر عام ١٩٦٧ *« المثل العليا وحقائق الإسلام »* . ويتحدث فيه عن الإسلام دون الإشارة بانتظام إلى الإسلام « التقليدى » الذى يسود فى كتاباته التالية ، شارحا إياه للجمهور الغربى مع مناهضة للمسيحية .

ولعل أفضل وسيلة للتعبير عن التحول فى مجال الاهتمام ، إذا كان ثمة تحول فعلا ، هو أن نقول إنه كان يريد فى المرحلة السابقة (قبل السبعينات) توضيح الإسلام للغرب الذى لم يفهمه (ولا يزال يسىء فهمه بصفة عامة) والدفاع عنه ضد هجمات المستشرقين وغيرهم . وأخيرا يتحول موضع الاهتمام تدريجيا إلى الهجوم على العلمانية الغربية التى يتزايد وعيه بقدرتها على تدمير البشرية . بل إن الإسلام لن يكتب له البقاء إذا ما ظل المسلمون تحت إغراء وغواية النزعات المذهبية الزائفة للغرب الحديث . وإذا

كان فى كتاباته الأخيرة يوضح أن الإسلام التقليدى يوفر للبشرية بنية استيعاب المقدس ، فإن هذه الكتابات تضمنت نغمة خافتة جدا تفيد بأن « التقليدى » فى الديانات الأخرى يتيح أيضا ذات الإمكانية . وحتى نزيد الأمر تبسيطا نقول إنه بينما كانت كتاباته الأولى تضع الإسلام والمسيحية جنبا إلى جنب ، نجد كتاباته فى منتصف السبعينات تركز أساسا على مناهضة التقليدى للحديث وضرورة التسليم بالطبيعة الزائلة للعلمانى مما يوجب وضع تصور جديد لديمومة المقدس . وترتكز جميع كتاباته على إيمان كامل بأن الإسلام ، الذى أردفه فيما بعد بصفة التقليدى ، هو الوسيلة الكاملة لبلوغ هذا الهدف .

ولم يكف نصر ، منذ الثورة الإيرانية فصاعدا ، عن الإشارة فى كتاباته بصورة متزايدة باطراد إلى أخطار أولئك الذين يتكلفون زيفا موقف التقليديين . ويقول فى كتابه « *المعرفة ، والمقدس* » ليس كل ما هو غير تقليدى مناهضا للتقليدى . « إذ ثمة فئة ثالثة هى فئة الادعاء بالتقليد أو المضادة للتقليد ، وهى فئة شرعت فى أداء دور متزايد لها فى العالم الحديث » .[١٣] ونراه فى واحد من أحدث كتبه وهو كتاب « *الإسلام التقليدى فى العالم الحديث* » الصادر عام ١٩٨٧ يبدأ فى التمييز بأكبر قدر من الوضوح بين ما يراه الأنماط الغالبة فى الإسلام ، أو التوجهات الملتزمة بقواعد الإسلام والسائدة اليوم .[١٤] وأول وأوضح قوة يستهدفها بهجومه هى النزعة الأصولية . ويحدد مواقعها فى بلدان مختلفة ، ويعرب عن قلقه خاصة إزاء الأصولية فى إيران « بسبب وجود عناصر معينة تمثل بحق بديلا مثيرا للسخرية يحاكى الإسلام التقليدى ....»[١٥] إن كلا من التقليديين والأصوليين قد يتفقون فى قبول القرآن والحديث ، ولكن ثمة خلافات عميقة (وينكر هنا أهمية البعد القائم على حكمة العقل عند التقليديين) . ولعل ما هو أبلغ دلالة ، أن الأصوليين حين يشجبون الحداثة علانية فإنهم يقبلون بعضا من أهم مبادئها الأساسية . ويحدد فرعين معاصرين آخرين للإسلام هما الحداثة (عدو متواتر) والاشتراكية الإسلامية أو الماركسية (عدو لدود حديث العهد نسبيا ويصفه بالمهدية) .[١٦] وهذان يستثيران العداوة ضد الإسلام التقليدى الذى يدافع عنه نصر بدأب ، ويأسف لأن هذا التفسير أغفلته الدراسات التحليلية فى الغرب التى تعرضت للعالم الإسلامى .

وثمة قضية فكرية تتكرر باستمرار عند نصر ألا وهى اقتناعه بأن العالم الإسلامى عليه أن يتعلم من أخطاء الغرب . ويتهم المسلمين بالتقاعس عن انتقاد الخطأ فى الغرب مؤكدا ضرورة أن يكون الغرب حالة دراسية لتبيان ما يتعين تجنبه .[١٧] ويلحظ أن أشد الأمور مكرا بين المسلمين هو ميل البعض ليس فقط لأن يسقطوا فريسة لما هو غريب ، بل وأن يتبنوا أيديولوجية غربية ثم يرددونها بصفتها « إسلامية » .[١٨]

وثمة لعبة سائدة فى بلدنا فى هذه الأيام تتمثل فى الإرداف الخُلْفى لعبارات إنجليزية تتألف من كلمتين متناقضتين منطقيا مثل قولنا : « الصعود إلى الهاوية » أو « التقدم إلى

الخلف » . وعلى الرغم من أن نصر لم يستخدم المصطلح إلا أنه من الواضح أنه يعتبر مفاهيم مثل الحداثة الإسلامية أو النزعة الإصلاحية الإسلامية هى فى جوهرها ضرب من الإرداف الخُلفى الذى يجمع بين كلمتين متناقضتين منطقيا . وفى رأيه أن الحركات السائدة فى العالم الإسلامى المعاصر هى حركات شاذة تماما ، قياسا إلى المقدمة المنطقية التى تقضى بأنه « يجب على البشرى أن يتوافق مع الإلّهى وليس الإلّهى مع البشرى » . وواقع الحال أنه يصف العقلية الحديثة (العقلية الغربية) بأنها بوجه عام شذوذ فى التاريخ .[١٩] وأن الملاذ الوحيد للمسلمين هو أن يستخدموا ما يسميه « سيف التمييز » وأن يشرعوا فى نوع من « تحطيم الأوثان الفكرية » فى محاولة لإزالة الأصنام من فوق مسرح الأحداث المعاصر .[٢٠]

ويرى أن أحد الأسباب الرئيسية فى المشكلات التى يعانى منها الإنسان الغربى الحديث هو اعتماده المفرط على النزعة العقلانية . وليس معنى هذا إنكار أهمية العقل البشرى أو نفى الفهم الإسلامى للإنسان ككائن عاقل ، أو نفى المعرفة كوسيلة مباشرة للخلاص ، إنما المقصود تأكيد حقيقة أن العقل قاصر .[٢١] وغاية المطاف بالنسبة لخطر النزعة العقلانية هو ما يتجلى فى مصير المسيحية الغربية . إذ تقود الناس مباشرة إلى ما يسميه الفصل الحتمى بين الإيمان والعقل . وها هى القدرات العقلية للإنسان الغربى وقد انفصلت بشكل ما عن كل ما يهيىء الاستقرار والثبات الذى يحدده نصر بأنه الحدس الفكرى والوحى .[٢٢]

الاستقرار والثبات - ربما هما الجوهر الحقيقى لموقف نصر ، وهما يؤكدان معارضته للتغير أو الإصلاح أو أى شىء قد ينأى بالإنسان عما يسميه « رؤية الموضوعى ، والمتعالى والمبادىء الإسلامية الخالدة . إذ أن هذه وحدها هى القادرة على أن تهيىء للإنسان إمكانية الحكم من زاوية إسلامية ، سواء أكان يتعلق الحكم بشكل خاص من أشكال النشاط أو حقبة فى تاريخ المجتمع البشرى لبيان ما اعتوره من انهيار أو انحراف أو بعث يحمل خصائص النهضة الحقيقية » .[٢٣] ولهذا فإن مهمة المجدد مختلفة عن مهمة المصلح . وكثيرا ما يؤكد أن من الأفضل وصف المصلح بأنه مفسد .[٢٤]

وفى مقال له من نوع *القصص الدينى* نشره فى عام ١٩٨١ تحت عنوان « التقدم والتطور : تقييم جديد من منظور تقليدى » يعرض تلخيصا لكثير من حججه الأساسية المتعلقة بهذا الموضوع . وفيه يعود ليتحدى من جديد أعداءه القدامى وهم التقدم ومذاهب العقلانية والمادية والامبريالية والحداثية ، ويركز بخاصة على النزعة التطورية . ويقول : « ربما لن نجد أيديولوجية حديثة مثل فكرة التقدم التى اقترنت فيما بعد بالتطورية ، قد لعبت دورا بهذا القدر من الضخامة كبديل للدين وكعقيدة دينية زائفة تستهوى البشر » .[٢٥] وهيأ له هذا فرصة جديدة لإطلاق النار على الماركسية التى

يصفها بأنها أشد الأيديولوجيات الغربية تزمتا والتى ترتكز على حتمية تقدم البشرية . ويعرض الوضع المقابل للإسلام قائلا إن الكمال فى الإسلام قرين « النشأة الأولى » . وهكذا يحدد النبى بأنه أكمل البشر ، والمدينة أكمل المجتمعات .(٢٦)

والملاحظ أن اهتمامات نصر القوية بالعلم وأهمية الطبيعة قادته إلى شن حرب صليبية ضد مفهوم التطور فى نطاق البيولوجيا . وينكر إخفاق العلم الحديث وعجزه عن أن يقدم أية حالة معملية تثبت تحول نوع من أنواع الكائنات الحية إلى نوع آخر ، وينحى باللائمة على العصر الحديث الذى يبالغ فى تقديره للنظرة التطورية ، ويراه مسئولا عن الفشل فى التمييز بين الوقائع العلمية والفروض الفلسفية الأساسية . ويؤكد أن بنية الواقع غير متغيرة وإنما المتغير هو رؤية الإنسان وإدراكه للواقع .(٢٧) أو بعبارة أخرى فإن الفلسفة الغربية افتقدت الإحساس بثبات الأشياء ، ومن ثم ردت الواقع إلى عملية وقتية وصفها بأنها إسقاط الطابع القدسى عن المعرفة وفقدان الحس بالمقدس .(٢٨)

وهذا الفقدان هو الذى أفضى بالإنسان الحديث إلى الشعور بضرورة الاختيار ما بين نزعة الخلق أو النظرية الدارونية عن التطور . وحيث وقع الإنسان أسير بديلين هما الخلق من عدم ، وعالم فى حالة تغير مستمر وصيرورة دائمة لذا ، كما يؤكد نصر ، فقدت الحداثة صلتها بالمبدأ الميتافيزيقى عن كينونة الإنسان *فى الإلهى* ، وأنه مر عبر مراحل ومستويات كثيرة من الوجود قبل ميلاده على الأرض . ومثل هذا المبدأ لا يتعارض مع عالم الواقع العلمى ما دام أنه يقبل فكرة مستويات الوجود المتعددة . ويؤكد أن « النظرية التطورية الحديثة بإجمالها إنما هى محاولة يائسة لإبدال أسباب أفقية مادية فى عالم أحادى البعد لتفسير نتائج ترجع أسبابها إلى مستويات أخرى من الواقع ، أى إلى أبعاد الوجود الرأسية » .(٢٩)

وينزع القدر الأكبر من الفكر الإسلامى المعاصر إلى تحديد تصور متجدد لمفهوم الحرية الإنسانية مقترنة بفكرة التقدم المطرد فى اتجاه الكمال .(٣٠) وعلى الرغم من أن نصر يرفض فكرة التقدم ما دامت تتقبل التطور والتغير ضمنا ، إلا أنه مع ذلك يؤكد فهما محددا للحرية الإنسانية . ويبدو أنه عند مستوى معين يدافع عن حقيقة حرية الاختيار باعتبارها تحققا لإمكانيات إنسانية فى الفهم الإسلامى ، ومن حيث هى دفاع عن الإسلام كدين لا يقع أسير شرك الحتمية أو القدرية(٣١) . ويبدو واضحا على مستوى آخر أن الحرية الإنسانية جوهرية لفهمه الميتافيزيقى لطبيعة الانسانية .

وهنا يمايز مرة أخرى بين المطلق والنسبى . إذ على الرغم من أن الله هو فقط المطلق ومن ثم له وحدة الحرية المطلقة ، إلا أن حرية الإنسان ، وهى حقيقة ، تعتبر نسبية . ويعبر نصر عن هذا بلغته قائلا : « حرية الإنسان حقيقة واقعة شأن الإنسان ذاته . ولكنه ليس حرا بمعنى الاستقلال عن « الارادة الإلهية » بنفس القدر الذى تنعدم فيه حريته عند انفصاله وجوديا عن الله ... والانتقال من النسبى فى اتجاه المطلق يعنى

فى وقت واحد فقدان حرية العيش فى خطأ ، واكتساب الحرية من استبداد جميع المحددات النفسية المادية التى تسجن الروح وتخنقها ، .[٣٢] أو كما يقول هو فى سياق آخر ، الحرية الخالصة تخص الله وحده ، ومن ثم فبقدر ما يكون وجودنا نكون أحرارا ، .[٣٣]

ويخصص نصر فصلا عن مفهوم الحرية فى كتابه ، *الحياة والفكر فى الإسلام* ، حيث يناقش فيه هذه القضية حسبما فهمها فقهاء التشريع والإلّهيات والفلاسفة والصوفيون فى الإسلام ، مع بيان أن الغربيين يدركون الحرية فى سياق العمل ، بينما التقليدى يفهم من الحرية *أن يكون موجودا* . ويفيد من النقاش كفرصة لتأكيد *الشريعة* كمؤسسة تحد من الحريات الخارجية ، وإن كان فى المقابل تضفى على الحياة الإنسانية قدسية من شأنها أن توفر فى نهاية الأمر قدرا أكبر من الحرية الباطنية .[٣٤] بيد أنه يرى أن مدارس الفكر الفلسفية والصوفية هى التى أدركت حقا المعنى الأساسى للحرية على نحو ما يوضح هو فى كثير من مقالاته الأخرى . فالحرية حسب هذا الفهم هى النقيض المطلق للفردية ، والهدف الأساسى من طريق الصوفية هو تهيئة ، أو الوصول إلى ، وحدة الفرد فى الكل . وهنا يفقد النسبى وجوده فى المطلق الذى هو وحده الحرية الكاملة .

ويقضى نصر قدرا كبيرا من وقته يندب قدر المسيحية إذ فقدت اتصالها بمنظورها التقليدى . وينزع إلى أن يكون تقييمه الشامل للكاثوليكية أكثر إيجابية منه للبروتستانتية . ويرجع جزء من هذا دون ريب إلى شعوره بأن الكاثوليكية لم تبعد كثيرا عن المنظور التقليدى الأصلى للمسيحية . ويرى نصر أن المسيحية عمدت على مدى تاريخها الذى يصل إلى ألفى عام إلى تأكيد بعدها العقلى الذى يعبر عنه مفهوم العقل ، ، اللوجوس ، ، وإن ضاع بعد ذلك بسبب علمنة المعرفة[٣٥] . إذ عندما نظرت المسيحية إلى المسيح باعتباره ، اللوجوس الموجود أبدا ، وليس مجرد شخصية تاريخية فقد ظل ، فى رأى نصر ، بعد التجسد الإلّهى باقيا على حاله دون تغيير . ولكن حيث إن ، مستويات الوجود الفائقة للحس بدأت تفقد واقعيتها بالنسبة للإنسان الغربى ، وأصبحت المسيحية رهن حدث تاريخى ، فإن التاريخ ذاته أصبح مخصبا بدلالة جوهرية تؤثر على الحقيقة من حيث هى كذلك ، .[٣٦] ويأسف بوجه خاص لما انتهى إليه الوضع باختفاء أهمية مريم فى الشعائر والمبادىء الأساسية الكنسية نتيجة رواج النظرة العلمية إلى العالم .[٣٧]

ولا يجد نصر فى البروتستانتية ما يدافع عنه إلا القليل إذ يراها تجسد الكثير مما يستأهل المعارضة فيما يتعلق بالنهج العقلانى الحديث . ويرى أن أسوأ ما فيها بوجه خاص هو الأخلاق البروتستانتية التى تحدد العمل كقيمة فى ذاته وهو ما يؤكد لقرائه أنه غير صحيح فى الإسلام التقليدى .[٣٨] ويرى أن هذا الربط بين النشاط الاقتصادى وبين الفضيلة الأخلاقية إنما هو قرين ظهور الرأسمالية ومفهوم التقدم المادى .[٣٩]

ويكشف نصر فى مواضع عديدة من كتاباته عن ألفته وإحاطته بالفلسفة وعلم النفس

وفقه الإلهيات في الغرب . وكثيرا ما يستهدف نقده فقهاء الإلهيات المسيحيين الذين أساءوا فهم ، أو أغفلوا ، حسب رأيه ، التعاليم المسيحية الحقة عن الطبيعة وعن علاقة الإنسان بها . ولهذا فقد كرس مقالته « *التعارض بين الإنسان والطبيعة والأزمة الروحية للإنسان الحديث* » ليعرب عن قلقه العميق إزاء ما يراه تدمير التوازن الأساسي بين الإنسانية والطبيعة من خلال محاولات الإنسان قهر الطبيعة والسيطرة عليها . ويشير في مقالة أخرى إلى « الاستلاب الكامل للإنسان من بيئته الطبيعية » ، ويرى أن هذا نتيجة « الإطلاق العدواني للطاقة الإنسانية بهدف نهب واغتصاب الطبيعة دون تمييز » .[٤٠]

إن علوم الطبيعة قد صبغت بصبغة علمانية ، وإن ما ترتب على ذلك من تدمير للتوازن إنما جاء كنتيجة مباشرة لتدمير التناغم بين ما هو بشرى وما هو إلهى .[٤١] ويؤكد من جديد أن هذا مرتبط باختزال الميتافيزيقا إلى فلسفة عقلانية . ويعود ليركز اهتمامه على المسيحية ويقول إن الرؤية الروحية للطبيعة القائمة على مبادىء ميتافيزيقية وعلى جانب كبير من الفهم التقليدى للمسيحية ، يتعين إحياؤها من جديد فى هذا التراث وإلا فإن النتائج ستكون كارثة . ومن ثم فإنه يلقى باللوم على فقهاء اللاهوت والفلاسفة الغربيين باعتبارهم مسئولين عن الأزمة الراهنة وإن لم يكونوا السبب الوحيد .[٤٢]

وعندما يتهم نصر الإنسان الحديث باستخدام تصوره للجوانب المتغيرة أبداً للطبيعة كمبرر للمطالبة بالتغيير وملاءمة المؤسسات الاجتماعية والسياسية والدينية ، فلابد أن تشتمل هذه الحجة على التقابل الحتمى بين التغير والاستقرار . ويؤكد فى معرض دفاعه عن انتظام الطبيعة أنه « بسبب أن عقلية الإنسان فقدت مرساتها مع الدائم وأضحت هى ذاتها نهراً سريع الجريان من الأفكار والصور المتغيرة أبدا ، فقد أصبح الإنسان لا يرى سوى التغير فقط فى الطبيعة » .[٤٣] ويلاحظ نصر أن الإنسان الحديث بات يدرك بالفعل أزمته الروحية العميقة من خلال انتباهه اليقظ إلى الأزمة الواضحة فى البيئة الطبيعية .[٤٤] ويرى أن العلم الحديث قائم على الشك وعلى فلسفة التغير وعدم الثبات ، ولهذا بات جديرا بأن نطلق عليه اسم العلم العلمانى ، ويفتقر بسبب ذلك إلى المناظير الحاسمة للمعرفة الأسمى وهى معرفة المقدس .[٤٥]

وفى مقابل هذا التشخيص للحالة المحزنة للحداثة يقدم نصر النظرة المسلمة عن الإنسان والطبيعة ، وهى نظرة تعى منظور الزمن ابتداء من خلق الكون إلى دماره يوم القيامة علاوة على الأحوال المناخية والجغرافية وغيرها التى تميز التاريخ الطبيعى . إن المسلم التقليدى يعرف علاقة عالم النباتات والحيوانات بحياته هو وكيف يتداخل الأرضى والسماوى ليشكلا معا تاريخا مقدسا بحيث لا يكون التاريخ البشرى إلا جزءا منه .[٤٦] ويقول « ولهذا السبب يستطيع الإنسان ، حتى فى هذا العالم ، أن ينتقل إلى الشاطىء الآخر من الوجود ليتخذ موقفه فى عالم المقدس ويرى الطبيعة ذاتها مشربة بالنعمة الإلهية » .[٤٧]

هذا المنظور هو فى حقيقته نظرة *العلم المقدس* ، أى نقيض العلم العلمانى الحديث ، إذ يرى نصر أن المعرفة المقدسة هى جوهر الوحى من لدن الله . ويتضافر الوحى والحدس الفكرى معا ليحفزا المعرفة أو العلم الحضورى الذى هو ذاته معرفة بالحقيقة القصوى . وهنا يعارض مرة أخرى هذا الفهم لدور العقل الذى ضل سبيله حين أكد عقلانية العصر الحديث . إن الإنسان يحصل على المعرفة من خلال الجمع بين الحدس والوحى لا لأنه يفرض عقليا مقولات يفهم من خلالها ما يدركه ، بل لأن الوعى حقيقة ، والمعرفة كينونة[٤٨] . لقد أتى حين من الدهر كان فيه كل إنسان نبيا ، وكان العقل البشرى يعمل على نحو ييسر لصاحبه معرفة مباشرة بالمقدس . ولكن نظرا لأننا ابتعدنا عن هذا الوضع البدائى فإننا أصبحنا بحاجة إلى مساعدة فى استخدام مواهبنا الإلهية وهى مساعدة تأتينا فى صورة وحى .[٤٩]

لقد لاحظنا فى مناسبات عديدة أن نصر إذا كان يعمد فى بعض الأحيان فيما يبدو إلى وضع الإسلام مناهضا للمسيحية ، إلا أن المقابلة السائدة عنده هى المقابلة بين التقليدى (التى يمثلها الإسلام بوضوح بالنسبة له) وبين الحديث (وتمثله تحديدا فى كتاباته المسيحية الحديثة بصفة عامة والبروتستانتية بصفة خاصة) . ولكن ما الذى تتمخض عنه هذه التمايزات عندما تنتهى إلى آرائه عن الإسلام فى سياق الأديان العالمية الأخرى ؟

يبدو واضحا أن نصر يثنى على أعمال فريتشوف شوئن وآخرين من المؤمنين بالوحدة المتعالية للأديان ؛ إذ يرى أن مقولة « التقليدى » هى فى نهاية المطاف مقولة شاملة جامعة . بيد أنه لا يفيد مما يمكن اعتباره نوعا من النظرة التوفيقية للعقائد الدينية . فكل عقيدة دينية تدرك الحقيقة على نحو متمايز غير أنها تظل هى ذات الحقيقة . ومن هنا يقول نصر « أن يحيا المرء أى عقيدة دينية بمعناها الكامل فكأنما اشتملت حياته بذلك على العقائد الدينية جميعها . ولن يكون هناك بعد ذلك ما هو أكثر ضررا وعبثا من خلق نزعة توفيقية بين الأديان المختلفة بزعم الدعوة إلى الشمولية . ذلك لأن المرء فى هذه الحالة لا يعمل فى الحقيقة إلا على تدمير الأشكال الموحى بها وهى القادرة وحدها على جعل ربط النسبى « بالمطلق » ، أى الإنسان بالله ، أمرا ممكنا » .[٥٠]

وتمثل أهمية التخصيص قضية فكرية سائدة فى كتابات نصر . ففى مؤتمر انعقد أخيرا فى مدرسة الإلهيات فى هارفارد حيث علق نصر على ملاحظات هانز كونج فيما يختص بالحوار ، حكى نصر عن رد أحد أصدقائه المسيحيين على الحركة المسكونية الراهنة فقال : « هيا نضم صفوفنا معا ونلتف حول شعار : أيتها القوى المناهضة للمسكونية فى العالم اتحدى » . وانتهى إلى القول بأن أى حوار لا قيمة له فى نظر الله إذا ما ضحى فى سبيل المنفعة بما كشف عنه الوحى تخصيصا فى كل دين .[٥١] إن الفن المقدس الذى أفاض فى الحديث عنه فى دراسته « *الفن الإسلامى والروحانية* » ، إنما

نشأ تحديدا فى سياق وحى خاص ، وتتمثل فيه عبقرية هذه الخصوصية .[٥٢] بل إن الحكمة الخالدة التى عمد نصر إلى تفسيرها تفسيرا ضافيا ، والتى تمثل لب كل وحى ، يتعين ألا تكون ذريعة لتجنب العبقرية الروحية المميزة لكل خصوصية . ذلك أن كل واحدة منها إنما هى ملاءمة للتقليد الأولى مع قطاع محدد للإنسانية ، ووسيلة ينجلى من خلالها الإلهى على مستوى الإنسانى .[٥٣]

ونقرأ فصلا شديد الأهمية بعنوان « الإسلام والمقابلة بين الأديان » ضمن كتابه « *مقالات صوفية* » ، يدفع فيه نصر بأن الإنسان التقليدى يرى الأديان الأخرى عوالم غريبة . ونظرا لأن التوجه التقليدى كان هو السائد فى الأزمنة الأولى ، فلم تكن ثمة حاجة إلى الانتقال إلى داخل هذه العوالم . ولكن بسبب أوضاع العالم الحديث « حيث تحطمت حدود كل من عالم الأفلاك وعالم الأديان » فقد وجد الإنسان نفسه بغتة فى مواجهة معضلة الاعتراف بصواب تراثه التقليدى الخاص ، فى الوقت الذى يحاول فيه الانفتاح على حقائق كشف عنها تراث تقليدى آخر .[٥٤] ويشير إلى الحجة الحديثة التى ترى أن تعدد الأشكال الدينية ينفى صواب جميع الأديان ، فيؤكد أن الحفاظ على الدين ذاته يوجب اليوم بالضرورة دراسة العقائد الأخرى .[٥٥] ويستنتج ، كما يفعل غالبا ، أن الصوفيين هم القادرون على كشف الخلفية الميتافيزيقية التى يمكن فى ضوئها فهم الأشكال الخاصة ، ثم يعود ليشير إلى الوحدة الباطنية للأديان . وإذ ينكر سطحية النهج التلفيقى فإنه يؤكد ما يسميه القلب أو المحور « الذى تلتقى عنده جميع الشعاعات ، والغاية التى تنتهى إليها جميع السبل » .[٥٦] وهذه الرؤية للمحور هى وحدها القادرة على أن تيسر لنا حوارا ذا مغزى بين الأديان .[٥٧]

هذه نظرة عامة شاملة للقضايا الفكرية المتباينة التى تمتزج معا فى جميع كتابات حسين نصر . وطبيعى أن من المستحيل فى مثل هذا العرض الموجز أن نوفى كل الموضوعات التى يعالجها نصر حقها . ذلك أن علمه الواسع هيأ له إمكانية الخوض فى موضوعات كثيرة هامة . وإن الاطلاع على كتبه يقتضى من المرء تعليما كلاسيكيا غنيا . وأود قبل أن أختم هذه الدراسة الموجزة عن فكر نصر أن أبرز بضع قضايا فكرية رئيسية أولاها نصر اهتماما خاصا فى كل كتاباته.

الفن والعمارة . كما أشرنا سابقا فإن كتابه الأخير « *الفن الإسلامى والروحانية* » خصصه كله لدراسة الفن الكلاسيكى الذى يشتمل على العمارة وخط الكتابة والميتافيزيقا والمنطق والشعر والموسيقى والفنون التشكيلية . ويوحى العنوان بالتوجه الذى يقدم فى ضوئه عرضه . (وقد مهد لتطوير هذه الموضوعات فى كثير من المناسبات السابقة على هذا الكتاب) . وحيث إنه يصف عصرنا بأنه عصر أزمة ناجمة عن الحداثة العلمانية ، فإنه يدفع بأنه ما لم يحدث شىء عاصف فورا الآن فإن خطرا جسيما يهدد بأن نفقد سبل الوصول إلى هذه الأشكال الفنية جميعها على اختلافها ، مثلما نفقد الثابت الخالد الذى نبلغه من خلالها .[٥٨]

وكم من مرة عمد إلى توسيع فكرته المعبرة عن قلقه إزاء العمارة المعاصرة فى العالم الإسلامى التى يعتبرها صورة زائفة ، بل وعلى الرغم من واجهاتها ، ليست إسلامية على الإطلاق . ويصف بنوع من الحنين إلى الماضى ، العمارة الكلاسيكية للمدينة فيقول : « إن نعمة من نعم القرآن وروح النبى تحيط بكل المدينة وكأن نداء المصلين يسرى فى كل فرجة من الساحة المعمارية أو شآبيب الرحمة تتساقط من السماء على سطح كل مبنى من المبانى ...»(٥٩) لقد فقد أغلب المسلمين اتصالهم بهذا السلوك ويرغبون ، شأن أبناء الغرب ، فى مضاهاة مدن الغرب فى تحد للطبيعة وتناقض مع إيقاعاتها واستنفادا لمواردها .

أدوار الجنس والأسرة . يردد نصر فى كتابه « ***المثل العليا والحقائق*** » المنشور عام ١٩٦٧ بعض القضايا الفكرية المتعلقة بهذا الموضوع الذى شغل الكثيرين من الكتاب المسلمين على مدى العقود الأخيرة . ويدافع عن نظام تعدد الزوجات مؤكدا أن « الأسرة التقليدية هى كذلك وحدة الاستقرار فى المجتمع ، وأن الزوجات الأربع اللائى يستطيع الرجل المسلم الزواج منهن مثلهن كمثل الجوانب الأربعة للكعبة ، إذ يرمزن إلى الاستقرار والثبات » .(٦٠) ويصف الإسلام بأنه مذكر وأبوى ، ويشير إلى أعمال التمرد من جانب المرأة المسلمة الحديثة ضد بنية الأسرة المسلمة التقليدية ويصفها بأنها بالفعل تمرد ضد أربعة عشر قرنا من الإسلام ذاته .

وثمة فصل يتعذر قبوله بوجه خاص من قبل الحركات النسائية الغربية وبعض المسلمات المعاصرات . يحدد هذا الفصل دور وواجب المرأة المسلمة على النحو المبين فى تعاليم الإسلام « بأن هذا قدرها المفروض عليها » . وقال فيه إن « قبول المرأة لهذا الدور ليس فقط التزاما بالخضوع للإرادة الإلهية بل إنه قد يفضى بها إلى حالات روحية من « الفقر » إلى الله و « الفناء » فى الله ، الأمر غير المتاح عادة للمرأة بسبب الطبيعة النشيطة لدورها الأسرى المحدد لها » .(٦١)

وعلى الرغم من أن دفاعه البلاغى قد خفت حدته قليلا فى بعض كتاباته التالية إلا أن موقفه هذا لم يتغير بشكل واضح . ونراه فى كتابه « ***الإسلام التقليدى*** » فى فصل بعنوان « الذكر والأنثى من منظور إسلامى » يؤكد العلاقة التكاملية بين الذكر والأنثى على النحو الذى حددته المبادىء الأساسية الميتافيزيقية الحاكمة للطبيعة البشرية . إذ يتعين على المسلمين أن يحذروا البدع التى تدمر التعاليم الخالدة للإسلام . ولكنه يقدم تنازلا من تنازلاته النادرة جدا ، ويتمثل فى اللغة غير المحددة الجنس (« استخدام كلمة إنسان بمعنى الكائن البشرى أيا كان نوع جنسه »)(٦٢) هذا مع اعترافه بأن مسألة العلاقة بين الرجل والمرأة خالية من التعقيد . « وأن حجاب التجلى الكونى أو حجاب الغيب الإسلامى من شأنه أن يجعل العلاقة بين الجنسين نوعا من التكافؤ النقيضى » .(٦٣)

ويشدد على نقطة قد يتعذر فهمها على الغربيين المحدثين ، حين يقول : « إن الهدف من منظور إسلامى ليس جعل كل امرىء سعيدا أو راضيا ، وهو فى جميع الأحوال أمر مستحيل فى الفهم القرآنى للدنيا . وإنما الهدف هو خلق أقصى درجة من التناغم والتوازن يمكن تحقيقها عن طريق التركيز لا على الفرد بل على الجماعة والمجتمع والوحدة الأسرية » .(٦٤)

وأهم نقطة فى كل هذا النقاش عند نصر ، والتى يمكن تفسيرها بأنها الخطر المطلق من جانب أولئك الراغبين عن قبول منظوره الفكرى ، هى طمس مظاهر التمييز بين الذكر والأنثى على نحو ما يجرى فى الغرب الحديث ، وما يترتب على هذا من فوضى تصيب النظام الاجتماعى ومن ثم زوال إمكانية التطور الروحى للجنس الآخر . إن السبيل الوحيد لوصول الرجل والمرأة إلى الله هو بقاء كل منهما صادقا مع صورته وقدره اللذين خلقهما الله لكل منهما .(٦٥) بيد أنه وإن لم يقل ذلك تخصيصا فإن المعنى المتضمن فى ذلك هو أن هذه التأملات تخص نطاق الكافة ، أما على مستوى الخاصة فإن مظاهر التمييز بين الجنسين - مثل التمييز فى خصوصيات التقاليد الدينية المختلفة - تختفى . ويقول فى هذا « لكى نفهم طبيعة التمايز بين الذكر والأنثى فى الجنس البشرى ، ولكى نقدر الصفات الإيجابية التى يكشف عنها كل من الجنسين يلزم أن تتهيأ لنا بصيرة أكبر ننفذ بها إلى طبيعة ذلك الوجود الخنثوى الذى يحمل كل من الذكر والأنثى واقعه الحقيقى فى قلب وجوده » .(٦٦)

الجهاد . فى رده على الأسئلة التى تتكرر دائما ، والتفسيرات العامة الخاطئة من جانب الغربيين الذين ينتقدون مفهوم « الحرب المقدسة » ، نرى نصر يبذل جهداً مضنيا فى مواضع عديدة لتقديم تفسير صحيح . وإذ يشير إلى أن المسيحيين استخدموا السيف طوال التاريخ بقدر ما استخدمه المسلمون ، يوضح الفارق بينهما بقوله إن الإسلام وإن كان شرَّع الحرب إلا أنه ، على نقيض المسيحية ، قيدها عمليا . ويلاحظ أن الحرب جزء من طبيعة الأشياء ، وأن الإسلام يعترف بذلك ويهيىء السبل للتحكم فيها عن طريق التشريع .(٦٧) (هنا ما يدعونا إلى ملاحظة أن نصر على الرغم من توجهه التقليدى ، يستخدم أحدث أسلوب فى التعبير عن الإسلام كأنه شىء مجسد إذ يجعل الإسلام ، وليس الله ، موضوع هذا التشريع والبادىء به) .

ويعمل نصر على تعميق هذه الفكرة فى كتاب « *الإسلام التقليدى* » الذى أختار للفصل الأول فيه عنوان « الدلالة الروحية *للجهاد* » . ويشدد هنا على فكرة التوازن التى يمثل تحقيقها بين بنى الإنسان « الانعكاس الأرضى للعدالة الإلهية والشرط الضرورى للسلم فى النطاق البشرى » .(٦٨) ويستلزم الحفاظ على التوازن تنفيذ *الجهاد* عند كل نقطة سواء داخل الفرد أم فى الحياة العامة المشتركة . ويمايز نصر ، شأن كثيرين آخرين ، بين الجوانب الباطنية والظاهرية لهذه المجاهدة أو النضال الذى يفيد على المستويين باعتباره عامل تنبيه ينبه الإنسان إلى الحقيقة الإلهية التى هى مصدر وعينا » .(٦٩)

التعليم . تتضمن جميع كتابات نصر نداء ضمنيا وصريحا من أجل إعادة التعليم إلى معايير التقليدية . ويؤكد مرارا وتكرارا قيم التعليم الإسلامى التقليدى مع التشديد على أهمية الأشكال التقليدية للفلسفة والعلوم . ويأسف لهذه الفوضى الضارية أطنابها فى التعليم اليوم فى كل أنحاء العالم الإسلامى تقريبا . ويشير فى لحظة نقدية نادرة ينتقد فيها التقليدى إلى أن ثمة مظاهر قصور سائدة فى نظام المدرسة . إلا أنه على الرغم من هذا يمتدح هذا النظام ، ليس فقط لأنه مستقر العلوم الإسلامية التقليدية بل وأيضا لأنه النموذج بالنسبة لأى نظام تعليمى ينشد التكامل مع الثقافة الإسلامية فى أى مجلى جغرافى .(٧٠)

والملاحظ أن اهتمامه بالتعليم ليس مجرد اهتمام نظرى أو جدالى فحسب ، ذلك أنه فى إسهاماته فى إصدار مجلدات من نوع « *الفلسفة والأدب والفنون الجميلة* » وهى جزء من سلسلة تعليم إسلامية ، نراه يؤكد بوضوح أن اهتمامه المباشر هو العمل على مستوى الكافة بشأن قضايا تخطيط التعليم وتطوير مناهج تدريب المعلمين . وهذا عمل إسلامى قلبا وقالبا لا تحفزه الضرورة إلى الدفاع عن النظام الإسلامى أمام جمهور غربى ، هذا على الرغم من أنه استهدف كذلك هؤلاء المسلمين ممن يرجح أنهم واقعون تحت تأثير النزعة الغربية العلمانية ولذا فقدوا اتصالهم بقيم التعليم التقليدى .

الصوفية . قد لا يكون من الملائم تماما أن نضيف الصوفية إلى مجموعة الملاحظات التى تستأهل اهتماما خاصا ، ذلك لأن الاهتمام بالصوفية يسود كل صفحات كتب نصر على نحو يفوق كثيرا الأفكار الأخرى التى ناقشناها هنا . بيد أننى أريد أن أضيف هذا هنا كوسيلة لتأكيد أهمية المسلك الصوفى عند حسين نصر سواء من حيث مجلاه التاريخى فى كتابات الشعراء والفلاسفة الذين التزموه مسلكا لهم ، ومن حيث الاعتراف به كتعبير خاص عن الإسلام التقليدى . فالصوفية تفيد من ناحية كمرآة تعكس بعضا من اهتماماته الكثيرة فى المقابلة بين الإسلام التقليدى وبين العقلانية الحديثة والعلمانية .

وإن نظرة سريعة إلى ثبت كتابات نصر تكشف لنا عن مدى تعمقه فى استيعاب تعاليم كبار الصوفيين . إذ أنه يجد فى شخص جلال الدين الرومى التعبير الأمثل عن اهتمامه بالعلاقة بين الفنون ـ الشعر والرقص والأدب ـ وبين الروحانية بحيث إنه يصف الرومى فى عبارة تقول « هذا القائد الفذ لأوركسترا موسيقى السماوات والكاشف عن الأسرار الإلهية بلغة الملائكة ..»(٧١)ويجد نصر فى حبيبه « مُلاّ صدر » توليفة من الفلسفة والصوفية وعلم الكلام وعلوم الشريعة حيث تنعكس هذه التوليفة فى مذهبه عن الروح والذى يشكل عنده أساس قضية التعليم .(٧٢) ويشير نصر إلى حقيقة مؤداها أنه فى الوقت الذى أفادت الصوفية كأداة للحفاظ على أرقى مستويات الميتافيزيقا فإنها كانت أيضا مصدرا لنقد الفكر العلمانى الحديث .(٧٣)

أخيرا يتعين أن نشير إلى أن نصر يأسف للمحاولات الأخيرة التى يقوم بها كثير

من المفسرين ويرون فى الصوفية نوعا من الظواهر المتعالية على التقليدى ، أو لنقل يرونها كيانا له وجوده المستقل عن التقليدى . ويقول إنه إذا لم ننظر إلى الصوفية تحديدا داخل سياق إسلامى فلن يتسنى لنا فهمها .[٧٤] إن الصوفية هى روح الإسلام ، وهى اتحاد يجمع كل ما يكشف عن قوة الطريق الإسلامى التقليدى ، وهى وسيلتنا للانتقال من محيط الوجود فى اتجاه المحور ، وهى السبيل الذى ندرك عبره الجوهر الروحى للإسلام .

جماع القول أن سيد حسين نصر جاهد بدأب ليجعل من قضية المطلق ضرورة لإعادة استيعاب المنظور الإسلامى التقليدى . ويدعونا الإنصاف إلى القول بأن عمله فى إجماله يغلب عليه التكرار بحيث إن من يقرأ مجلداته يجد ذات القضايا تتكرر ونفس الموضوعات تعاد مرارا وإن اختلفت صورتها . وقد يقال فى سبيل دفع هذا الاتهام إن الطبيعة الكلية للغاية التى يتصف بها عرضه للأفكار ، والوحدة التكاملية لكتاباته التى تعكس وحدة الفهم الروحى والسبيل الروحى ، كل هذا استلزم منه إعادة تكرار العناصر التى تسهم فى هذه الوحدة التكاملية . ولكن الشىء الذى يعتبر أقل جوهرية لموضوعه ، وإن لم يكن يقينا أقل أهمية فى عروض نصر ، هو افتراضه الذى لا يفتأ يكرره مرارا وتكرارا لأنه يرى فيه رسالة حاسمة لحياة وصحة الإنسان الحديث[٧٥] .

ولكن حسين نصر يعتبر من نواح عديدة خير من يتصدى لبيان قيمة التقليدى . إنه مسلم كرس حياته للإسلام ، وهو مفكر شيعى[٧٦] وفيلسوف وعالم وفنان وعارف جيد المعرفة بطريق الصوفية . وعلاوة على هذا لديه معرفة واسعة بالتعليم الكلاسيكى وخبرة بالثقافات المتباينة ، ويتمتع بقدرات لغوية واضحة ، ودارس جيد للعلوم الغربية الطبيعية والاجتماعية والتاريخ والفلسفة والمذاهب والإلهيات المسيحية الكلاسيكية والحديثة على السواء . وإذا تجلت هويته الشيعية الفارسية واضحة فى بعض شروحه وفى اعتزازه بميلاده ، إلا أن هذا لم يصبغ كتاباته دون مبرر أو داع .[٧٧] (والملاحظ أن رفضه لنظام الحكم الدينى الراهن فى إيران لا يبدو إلا تلميحا فى معرض مناقشته لأخطار النزعة الأصولية الإسلامية المعاصرة ، وكذلك فى عرضه للإسلام فى عصر الصفويين باعتبار أنه يمثل الجوهر الحقيقى للفكر الشيعى) .

ولكن يمكن القول بشكل ما أن حسين نصر مفكر ملتزم . إذ يمكن أن يتساءل المرء على سبيل المثال ، عن طبيعة جمهوره الحقيقى . وقد لاحظنا فيما سبق أنه كان يستهدف جمهورا محددا بذاته . ولكن لمن كانت رسالته أكثر إلحاحا وضرورة ؟ إن غير المسلمين ربما يضيقون من إشادته غير النقدية بالإسلام التقليدى . ولعل الأكثر ترجيحا أن المسلمين ذوى الاتجاهات العلمانية ، وهم أولئك الذين كانوا شغله الشاغل ، لن يقرأوه فى جميع الأحوال ، وكذلك الحال بالنسبة للأصوليين الذين أثاروا قلقه وانزعاجه . ومن المفترض أن المسلمين التقليديين مقتنعون تماما بمقولاته ، وإن لم ينكر أحد أهمية إعادة التأكيد بلغته هو .

وقد يتساءل المرء أيضا أليس من شأن دور نصر كمفسر ومدافع عن الإسلام التقليدى أن يجعل من الصعوبة عليه بمكان استكشاف البعد الخصوصى للخبرة الدينية الذى يتقاطع مع التقاليد الدينية المتمايزة (وهو تساؤل لم يعتبره هو نفسه ، على الأرجح ، تساؤلا صحيحا) . وإذا تأملنا عدد مؤلفاته التى أعادت وأكدت مرارا نفس القضايا الأساسية فلن يسع المرء إلا أن يتساءل عما إذا كان الوقت لم يحن بعد بالنسبة له لكى يترك مهمة الدفاع لآخرين . ولا نبنى تساؤلنا فقط على الأسس التى أوضحها وأكد أهميتها فى هذا الصدد ، بل ولأن المصادر نفسها التى استعان بها لاطراد متابعة البعد المتعالى للحوار بين الأديان تؤكد اهتمامه بهذه الموضوعات التى تشغل باله . ويأمل المرء فى ألا يضطر باحث ومفكر له قدر حسين نصر إلى البقاء دون ضرورة - بسبب الوضع الراهن للإسلام فى السياق العالمى ، وربما بسبب المسلمين فى أمريكا بوجه خاص - أسير دائرة الدفاع مهما كان دفاعا بليغا على نحو ما نرى الآن . إنه إذا ما استطاع أن يواصل الإفادة بمهاراته الكبيرة ومعارفه الكثيرة وبصيرته النافذة لتقديم المزيد من البحوث فيما يتعلق بالأبعاد الخافية التى لا يدركها غير الخاصة والأبعاد العقلية للدين بعامة وللإسلام تحديدا فإنه ، فى رأى الكاتب ، سوف يخدم كلا من الإسلام التقليدى وقضية التفاهم المشترك بين الأديان .

كلمة أخيرة يحسن أن نقولها فى ضوء سياق هذا العرض بشأن تشعب نظرة حسين نصر التحليلية عن أولئك المسلمين الذين يعيشون فى الغرب ، وبخاصة فى أمريكا . إن الحديث عن تأثير العلمانية والعقلانية مسألة لم يكن هو وحده المعنى بها يقينا ، بيد أن كتابات نصر تكشف عن اهتمام أعمق لديه ، والذى أجد لزاما أن أشير إليه - ألا وهو تأكيده السياق والمناخ والبيئة . ترى ما الذى يعنيه هذا بالنسبة لمسلمين يعيشون فى بيئة ليست جزءا من التقليد السارى ، والذى لم نعد نجد منه أى آثار باقية للحضارة والفنون والعمارة والتاريخ والفلسفة الإسلامية ؟ فإذا ما كان « جماع » كل هذا خطأ ، فهل ثمة أمل فى أن يستطيع المجتمع الباقى إنجاز هدف الحركة للانتقال من المحيط إلى المركز الذى كشف نصر عن التزام قوى به واقتناع راسخ بصوابه ؟

اننى أترك هذه المسألة الهامة والتى تنطوى على مشكلة مؤرقة - تؤرق على الأقل أولئك الذين يشاركون سيد حسين نصر اقتناعاته - للمجتمع الإسلامى فى أمريكا لكى يفكر فيها مليا .

الهوامش

١ - Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in The Modern World* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981) p. viii; *Islam and The Plight of Modern Man* (London : Longman Group Ltd., 1975) p. xi. وجميع الأعمال المذكورة هى أعمال نصر ، مالم ينص على خلاف ذلك .

٢ - *Traditional Islam*, p. viii .

٣ - *Islamic Life and Thought* (Albany : State University of New York Press, 1981), p. 2

٤ - "The School of Ispahan," in M.M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy*, II (Karachi : Royal Book Co., 1983), p. 905.

٥ - *The Plight of Modern Man*, p. 123 ؛ انظر أيضا *Traditional Islam*, p. 207

٦ - *Islamic Life and Thought*, p. 2.

٧ - Edward Said, *Orientalism* (New York : Pantheon, 1978).

٨ - *Ideals and Realities of Islam* (New York : Frederick A. Praeger, 1967), p. 78.

٩ - المرجع السابق ، ص ٢٥٠ ; *The Plight of Modern Man*, pp. 7-8,125; ؛ *Islamic Life and Thought*, p. 33.

١٠ - *The Encounter of Man and Nature : The Spiritual Crisis of Modern Man* (London : George Allen & Unwin, 1968), p. 15.

١١ - *Knowledge and The Sacred* (New York : Crossroad Publishing, 1981), p. viii.

١٢ - انظر على سبيل المثال ، "The School of Ispahan" (1966)

١٣ - *Knowledge and The Sacred*, p. 120.

١٤ - *Traditional Islam*, Introduction and Chapter 5.

١٥ - المرجع السابق ص ٨٧ .

١٦ - طبيعى أن مطابقته بين هذه النزعات المذهبية وبين التغريب ليست جديدة . انظر على سبيل المثال الفصل الأخير من *The Plight of Modern Man* حيث يهاجم المذاهب الغربية الماركسية والاشتراكية والدارونية والتحليل النفسى والعدمية والوجودية وغيرها .

١٧ - *The Plight of Modern Man*, P. 13.

١٨ - *Sufi Essays* (Albany : State University of New York Press, 1985; first pub. 1972), p. 52.

١٩ - المرجع السابق .

٢٠ - *Ideals and Realities*, pp. 96, 81.

٢١ - "Who Is Man? The Perennial Answer of Islam," in J. Needleman, ed. *The Sword of Gnosis* (London : Arkana 1986), pp. 213-14.

٢٢ - *Sufi Essays*, pp. 55-56, 85

٢٣ - *The Plight of Modern Man*, p. 125.

٢٤ - المرجع السابق ص ١٢٦ ؛ *Islamic Life and Thought*, p. 30

٢٥ - "Progress and Evolution : A Reappraisal from the Traditional Perspective," *Parabola*, 4:2 (1981), 44-51.

٢٦ - المرجع السابق ص ٤٥ .

٢٧ - *The Encounter of Man and Nature*, pp. 127-29.

٢٨ - *Knowledge and the Sacred*, p. 43.

٢٩ - المرجع السابق ، الصفحات ١٦٩ - ١٧٠ . افتراض أن الإنسان مخلوق فى تحول دائم من حالة طبيعية وعقلية إلى أخرى ، والذى يراه موقفا لأصحاب نظرية التطور إنما يرجع إلى « سحابة الوهم » التى يعيش فيها الإنسان ، وتجعل من المستحيل عليه أن يفهم بيئته وأن يميز الفارق بين المطلق والنسبى أو المقيد . إن الطبيعة العميقة للإنسان ثابتة فى جوهرها . ويستشهد فى هذا بإصرار النبى على أنه سيكرر إلى نهاية الزمان أن الإجابة الوحيدة عن سؤال « ماذا كان موجودا قبل آدم ؟» هو آدم . فهذا هو الشخص ، أى هذا الإنسان غير المتغير ، القادر على فهم رسالة التقليد والقادر على أن يتحرر من تأثير نظريتى التطور والتقدم . (*The Plight of Modern Man*, pp. 49-51; *Sufi Essays*, p. 86.)

٣٠ - انظر ، على سبيل المثال : Jane I. Smith and Yvonne Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Albany : State University of New York Press, 1981) pp. 28-29.

٣١ - *Ideals and Realities*, pp. 20-28.

٣٢ - *Knowledge and the Sacred*, p. 146.

٣٣ - *Islamic Life and Thought*, p. 17.

٣٤ - المرجع السابق ص ١٨ .

٣٥ - *Knowledge and the Sacred*, pp. 13-16; *Sufi Essays*, pp. 84-85.

٣٦ - "Progress and Evolution", 46.

٣٧ - *Knowledge and the Sacred*, p. 208

٣٨ - *Traditional Islam*, pp. 38-39; cf. "Islamic Work Ethics," in J.Pelikan, J.Kitagawa, and S.H. Nasr, eds., *Comparative Work Ethics : Judeo-Christian, Islamic, and Eastern* (Washington, D.C.: Library of Congress, 1985), pp. 51-60.

٣٩ - "Progress and Evolution," 45

٤٠ - *The Plight of Modern Man*, p. 75

٤١ - *The Encounter of Man and Nature*, pp. 13,20.

٤٢ - المرجع السابق ص ١٠٥ . ويعلق على هذا فى موضع سابق (ص ٩٥) قائلا إذا كان المسيحيون يقضون وقتا أقل فى محاولة إقناع أتباع الديانات الشرقية بالتحول عن عقائدهم ، فإن لديهم فرصة أفضل لدخول الحوار الفكرى الذى يستهدف استعادة رؤيتهم المفقودة عن الطبيعة .

٤٣ - *Sufi Essays*, pp. 89-90

٤٤ - *The Plight of Modern Man*, p. 12

٤٥ - *The Encounter of Man and Nature*, p. 14; *Sufi Essays*, pp. 84-86; *Islamic Life and Thought*, p. 13; *Traditional Islam*, Chapter 8.

٤٦ - *Islamic Life and Thought*, p. 127.

٤٧ - *Knowledge and the Sacred*, p. 168. هذا المجلد قائم بأكمله على أساس فهم الإدراك الإنسانى الصحيح لطبيعة العالم . ويقول فى فقرة شيقة ص ٢١٤ « الإنسان الروحى ... يلتزم دائما جانب الطبيعة لأنه يرى فيها التجلى الإلَهى الأعظم الذى يظهر كل ما فى الباطن . إنه يرى فى صور الطبيعة الشارات الممثلة للطرز السماوية الفطرية ، ويرى فى حركاتها وإيقاعاتها أكمل نظام تتجلى فيه الميتافيزيقا ... وإن تأمل الكون باعتباره تجليا إلَهيا يعنى أن يدرك المرء أن جميع الصور التى يتبدى فيها الواحد الأعظم

هى عودة إلى الواحد الأعظم ، وأن كل انفصال هو اتحاد ، وكل آخرية هى ذاتية ، وكل ملأ هو فراغ . وهذا يعنى أنك ترى الله فى كل مكان » .

٤٨ ـ المرجع السابق ص ١٣٠ ـ ١٣١ .

٤٩ ـ المرجع السابق ص ١٤٨ .

٥٠ ـ *Ideals & Realities*, p. 16 انظر ص ٢٥ حيث يشير إلى « النزعات التلفيقية الخطيرة التى أمطرت الناس على مدى القرن أو القرنين الماضيين » . وص ٧٥ حيث يؤكد أن « كل دين يثبت جانبا معينا من الحقيقة المطلقة » .

٥١ ـ "Response to Hans Küng's Paper on Christian Muslim Dialogue," *The Muslim World*, 77 (1987), 105. وقارن *Traditional Islam, p. 263* حيث يعلق قائلا « أصبح من السهولة بمكان أن يصبح المرء اليوم مسكونياً حيث إن هذا المصطلح بات مفهوما اليوم داخل أوساط دينية كثيرة جدا.فإذا ما أراد المرء ألا يكون راسخ الإيمان بشىء ما فما أسهل عليه أن يفتح أبواب الحوار مع الأديان الأخرى » .

٥٢ ـ *Islamic Art and Spirituality*, p. 68. من المهم الإشارة إلى أنه فى هذا المجلد ذاته نراه يلتزم نهجا أكثر ترفقا مع النزعة المسكونية فى مناقشته لشعر العطار . « يبدو وكأن العطار أراد أن يثبت بلغة الشعر الصوفى الكلاسيكية ان النزعة المسكونية المحققة هى فى جوهرها ذات طبيعة خفية يعرفها الخاصة ، وأن الإنسان لا يمكنه إلا من خلال هذا الجانب الخفى أن ينفذ إلى معنى الأكوان الشكلية الأخرى » .

٥٣ ـ *Knowledge and the Sacred*, pp. 69-75

٥٤ ـ *Sufi Essays*, pp. 124-25

٥٥ ـ انظر *Islamic Life and Thought*, pp. 35-36, 70-72

٥٦ ـ *Sufi Essays*, p. 150. Cf. "Self-Awareness and Ultimate Selfhood, *Religious Studies*, 13 (1977), 320-25.

٥٧ ـ هناك حوار من أكثر حوارات نصر إثارة للفكر ، والتى توضح رؤيته للمعنى الحقيقى لمصطلح « المركز » . ويمكن للقارىء أن يرجع إلى الفصل التاسع من كتابه المعنون *Knowledge and the Sacred* ويحمل الفصل عنوان "Principal Knowledge and the Multiplicity of Sacred Forms.".

٥٨ـ *The Plight of Modern Man*, p. 20

٥٩ ـ *Traditional Islam*, p. 242.

٦٠ ـ *Ideals and Realities*, p. 111.

٦١ ـ *The Plight of Modern Man*, p. 73.

٦٢ ـ *Traditional Islam*, p. 49 ؛ وقارن *Islamic Life and Thought* حيث يعرّف الإنسان « فى هيئتيه الذكرية والأنثوية » .

٦٣ ـ *Traditional Islam*, p. 49.

٦٤ ـ المرجع السابق ص ٥٢ .

٦٥ ـ *Islamic Life and Thought*, pp. 212-13.

٦٦ ـ *Knowledge and the Sacred*, p.178 انظر : *Islamic Art and Spirituality* pp. 12 and 19 حيث نجد إشارات إلى التحديد الجنسى لأفرع معينة من الفن والرموز الإسلامية .

٦٧ ـ *Ideals and Realities*, p. 31.

٦٨ ـ *Traditional Islam* p. 28

٦٩ ـ المرجع السابق ص ٣٣ . وقارن *Islamic Life and Thought*, pp. 193-95

٧٠ - *Traditional Islam*, pp. 178-79.

٧١ - *Islamic Art and Spirituality*, p. 115.

٧٢ - *Traditional Islam*, p. 157; *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy* (Tehran : Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978). pp. 13-17.

٧٣ - "The Influence of Traditional Islamic Thought Upon Contemporary Muslim Intellectual Life" in R. Klibansky, ed. *Contemporary Philosophy* (Firanze : La Nuova Italia, 1968-71), p. 581.

٧٤ - انظر مثلا *The Plight of Modern Man*, p. 49.

٧٥ - منذ عام ١٩٧٤ وهو يعترف بأنه اضطر مرغما على تكرار حجج معينة (انظر *The Plight of Modern Man, Preface)* . وقد يبدو من الإسراف بالنسبة للبعض أن هذه الحجج لا تزال تتكرر مع إضافات بسيطة فى عام ١٩٨٨ . انظر *Islamic Life and Thought* (1981), p. 3.

٧٦ - يمكن القول فى معرض الدفاع أن الشيعيين أفضل استعدادا من حيث الموضوعات التقليدية فى تراث كل من الشيعة والسنة ، وأنهم فى هذا أفضل من كثيرين غيرهم من زملائهم المسلمين .

٧٧ - فى كتابه *Ideals and Realities* يكرر مرات عديدة أن من « فضل العناية الإلّهية ، أن الإسلام به سنة وشيعة .

الفصل السابع

تراث فضل الرحمن

فريدريك م . دينى

يعتبر فضل الرحمن بين كبار المفكرين المسلمين فى النصف الثانى من القرن العشرين ، واحدا من أكثرهم ثقافة فى كل من الدراسات الفلسفية الإلهية الإسلامية الكلاسيكية والغربية على السواء ، وحظى برؤية هى الأوسع نطاقا فى مجال دراسة وتطبيق العناصر الأساسية للعقيدة الإسلامية ونظام السلوك . والقصد من هذا المقال هو تقديم تقييم وصفى لتراثه من خلال تقديم عينات منتقاة من أعماله الفكرية مع التركيز على جوانب ثلاثة أساسية : الإلهى الفلسفى ، والأخلاقى سلوكا وعلما ، والدينى الاجتماعى . وعلى الرغم من أن الجانب الأول هو أكثرها إغراقا فى الفكر النظرى الخالص من حيث متابعة الحجة إلى غايتها المنطقية (وكان فضل الرحمن يقينا من هذا النوع من المفكرين) إلا أنه فى واقع الأمر مفكر مسلم توافر لديه وعى تحليلى نقدى حاد فى تعامله مع كل موضوع جاد ، نظرى أو عملى ، فردى أو جماعى ، يتعلق بالنص أو بالسياق .

وليس لنا أن نفكر فى هذه الجوانب الثلاثة من تراث فضل الرحمن من حيث هو مفكر إسلامى باعتبارها منعزلة عن بعضها البعض ، سواء فى منشوراته الرسمية العديدة ، أو فى دوره كداعية مسلم ، أو فى تأثيره التقويمى على مجتمعه الطلابى الكبير الذى أشرف على تدريبهم سواء منهم المسلم أم غير المسلم . ومثلما أننا لا نجد انفصالا بين فكر فضل الرحمن وحياته وأعماله كذلك لا نجد انفصالا بين هذه الجوانب الثلاثة من تراثه والتى نعرض لها بالدراسة هنا . ويذهب فضل الرحمن الباحث إلى أن البعد الأخلاقى سلوكا وعلما والبعد التشريعى الاجتماعى هما معا كل واحد . ومن رأيه أن العقيدة الدينية إذا خلت من تدقيق النظر فى كل من الدوافع والبينات فلن تكون نوعا من النزق فحسب بل ستكون لا أخلاقية أيضا . فقد كان يعتقد أن النزعة العقلية إذا خلت من البصيرة الروحية والوعى الأخلاقى أضحت مغالطة . ورأى كذلك أن الدعاوى والأحكام الأخلاقية إذا لم ترتكز على نظر عقلى لتشعباتها التشريعية والمجتمعية فإنما تكون بدعة زائغة إما إلى يمين أو إلى يسار الإطار السياسى الدينى .

صورة عامة عن السيرة الذاتية :
ثلاث مراحل أساسية فى نشاط فضل الرحمن

ولد فضل الرحمن عام ١٩١٩ فى البنجاب فى الهند ، وتعلم هناك إلى أن حصل على شهادة الثانوية . ودرس بعد ذلك بجامعة أوكسفورد على أيدى أستاذين : س . فان دين بيرج و هـ . أ . ر. جيب ، حيث حصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٤٩ عن رسالة موضوعها فيلسوف العصور الوسطى ابن سينا .[١] وفى الخمسينات اشتغل فضل الرحمن أول الأمر بالتدريس بجامعة دورهام فى إنجلترا ثم بعد ذلك بجامعة ماكجيل فى مونتريال بكندا حيث قام بالتدريس فى إحدى كليات المعهد المنشأ حديثا للدراسات الإسلامية . وأصدر فضل الرحمن فور وصوله إلى جامعة ماكجيل كتابه الهام « *النبوة فى الإسلام* »[٢] ، الذى اعتمد فيه على دراساته فى الفقه الإلهى والفلسفة فى جامعة أوكسفورد علاوة على دراساته للغات ونصوص إسلامية كلاسيكية ونصوص وتعليقات فى الفلسفة الغربية مكتوبة باللغات اليونانية واللاتينية والألمانية والفرنسية .[٣]

وفى مطلع الستينات تلقى فضل الرحمن دعوة للعودة إلى باكستان ليرأس معهد البحوث الإسلامية المنشأ حديثا فى كراتشى . وأسس مجلة « *الدراسات الإسلامية* » ورأس تحريرها لسنوات عديدة ، وعكف على القضايا الإسلامية فى باكستان سواء كباحث ومفكر أو صاحب نفوذ مؤثر فى صوغ الفكر والسياسة . وبعد أن تولى السلطة فى البلاد نظام حكم جديد فى أواخر الستينات ، وجد فضل الرحمن نفسه معرضا شخصيا لخطر داهم من قبل المتعصبين الدينيين الذين يرفضون مواقفه الحديثة ، ويرونها معادية للإسلام . ووجد فضل الرحمن خلاصه فى عرض قدم إليه للتدريس بجامعة كاليفورنيا فى لوس أنجلوس . ورحل إلى هناك مع اسرته عام ١٩٦٨ . وعين فى عام ١٩٦٩ أستاذا للفكر الإسلامى بجامعة شيكاغو حيث بقى هناك إلى أن وافته المنية صيف عام ١٩٨٨ . وعلى الرغم من أن إسهامات فضل الرحمن الأساسية فى مجال البحث العلمى اشتملت على أعمال صدرت قبل توليه منصبه فى شيكاغو بزمن طويل ، إلا أن منصبه فى جامعة شيكاغو كمفكر مسلم محدث رائد لأبناء جيله قد تدعم بفضل إصداراته ومشاوراته وعظاته وزعامته الدينية داخل الجماعة الإسلامية ، وبخاصة من خلال تدريبه للباحثين الشباب الذين وفدوا من بلدان عديدة للدراسة على يديه . ولقد كان فضل الرحمن أول مسلم يجرى تعيينه على الإطلاق فى مدرسة الإلهيات بجامعة شيكاغو . والمفارقة هى أنه أول (والوحيد حتى الآن) مسلم يحصل على ميدالية جيورجيو ليفى ديلا فيدا ، وهى ميدالية ذات مكانة كبيرة . وقد نال هذه الميدالية عن دراسة الحضارة الإسلامية من مركز جوستاف إ . فون جرونبوم لدراسات الشرق الأوسط .[٤]

ثلاث مراحل لحياة فضل الرحمن العلمية

أول فترة فى حياة فضل الرحمن العلمية البارزة هى سنواته فى أوكسفورد ودورهام وماكجيل ، حيث ركز اهتمامه أساسا على الفلسفة وفقه الإلهيات كما هو معروف فى المصادر الإسلامية الكلاسيكية . ويمكن لأى فيلسوف مهنى ليست لديه خطة خاصة هدفها الدفاع أن يرى فى كتابى « *النفس* » عند ابن سينا و « *النبوة فى الإسلام* » دراستين موضوعيتين تماما ، هذا على الرغم من أن العمل الثانى هو معالجة لأوجه الصراع بين الفلسفة وبين النهج الأصولى فى الإسلام .

وشهدت حقبة حياته فى باكستان تفكيرا تأسيسيا متصلا ، ولكن وفق خطة فرضها الدور الزعامى لفضل الرحمن فى استحداث منهج صحيح للدراسات الإسلامية يدرسه القادة الدينيون الشباب فى البلاد . وألف فى باكستان عملين لهما أهمية كبيرة هما : « *مناهج البحث الإسلامية فى التاريخ* » ، وكتاب « *الإسلام* ».[٥] والأول دراسة تحليلية نقدية تاريخية للسنة النبوية ، أو الحديث ، ودورها فى تطور فكرة السنة المحمدية باعتبارها أحد مصدرين رئيسيين للتشريع الإسلامى (والمصدر الآخر هو القرآن) . والكتاب الثانى دراسة استقصائية تأويلية متقدمة للإسلام مع التأكيد بوجه خاص على الموضوعات الإلهية والتشريعية المعيارية ودورها فى التاريخ . وعلى الرغم من أن كتاب « *الإسلام* » يستخدم فى الغالب كمرجع دراسى على مستوى الجامعة إلا أنه فى واقع الأمر أكبر من ذلك بكثير ، فهو حوار فكرى أصيل يفى بحاجة ماسة تتعلق بالعقائد الأساسية للإسلام وتطوراتها ومؤسساته منذ ظهوره .[٦]

لفظت باكستان فضل الرحمن عمليا بسبب نزعته للحداثة المثيرة للجدل . ولكن يبدو أنها غيرت رأيها عندما حقق أكبر مفكريها المسلمين اعترافا إيجابيا عظيما فى شيكاغو . ولقد كانت باكستان ، فى جميع الأحوال ، محدودة جدا بالنسبة لفضل الرحمن الذى كان بحاجة ، عن جدارة ، إلى بيئة متقدمة وعالمية مثل بيئة جامعة شيكاغو بكل ما تتمتع به من أسلوب عقلى رائع يطمس كل ما عداه ، وما يسودها من مناخ يثير المنافسة الصحية . وقد تلقى فضل الرحمن بعد سنوات قليلة من هجرته من باكستان دعوة إلى العودة للزيارة حيث احتفل به المسئولون وكرموه . بيد أنه على الرغم من هذا لم يغير رأيه الذى لم يساوره خوف من التعبير عنه ، وهو أن الرئيس ضياء الحق يمثل كارثة على الدين والوطن . ولم تستطع باكستان الساعية للاسترضاء أن تشترى فضل الرحمن ، كما لم يكن بالإمكان إسكاته على مر السنوات التى كان فيها شخصية بارزة مناهضة لتيار الأصولية وما يمثله من تجهيل وأخطار .

ونشر فضل الرحمن خلال سنوات عمله فى شيكاغو عددا من المقالات الكبرى[٧] ، وأربعة كتب تمثل عناوينها تعبيرا حقيقيا عن إطار عمله بالكامل . هناك كتاب « فلسفة مُلاّ صدر » ، وهو مثال جيد لاهتمامه المستمر بالدراسة الأكاديمية

الخالصة . وكتاب « *الإسلام والحداثة : تحول تراث فكرى* » ، ويقدم نقدا للتعليم الإسلامى ويقترح العلاج . وكتاب « *الصحة والطب فى التراث الإسلامى* » حيث يعرض نقاشا مستفيضا عن كيف أن الصحة والتوازن الأخلاقى ، سلوكا وعلما ، يعبران عن المثل الأعلى الإسلامى ويهيئان دينامية من التكامل والشمول . والكتاب الرابع « *الأفكار الرئيسية فى القرآن* » ويمثل نقلة فى فكر فضل الرحمن ، إذ يعرض اهتماماته بتحديد أكبر وأفضل من أى وقت مضى ، مسترشدا بالقرآن ومبينا كيف يمكن تطبيق الرسالة مباشرة على النحو الواجب بأساليب جديدة وإبداعية فى عالم الواقع اليوم .[٨]

ولننتقل الآن إلى مواضع الاهتمام الثلاثة التى ركز عليها فكر فضل الرحمن ، والتى أشرنا إليها سابقاً ، ولنتبين محتواها المميز والقضايا التى شغلته وسبل معالجته لها . وسوف نعتمد هنا على أعمال صدرت فى جميع مراحل حياته ، ولكن مع التركيز بصفة خاصة على أعماله الأخيرة التى صدرت خلال سنوات عمله فى شيكاغو بعد أن اندمجت تماما الأبعاد الثلاثة جميعها - الإلهى الفلسفى ، والأخلاقى سلوكا وعلما ، والدينى الاجتماعى - فى فكر فضل الرحمن الذى أكتمل نضجه ورؤيته القرآنية عن الإسلام الأصيل لعصره .

الأبعاد الإلهية الفلسفية

إن المدى الذى ذهب إليه فضل الرحمن خلال فترته الأكاديمية الباكرة فى التمركز حول نهج مستقل وفلسفى أساسى يستهدف تحصيل المعرفة والفهم ، إنما جاء ثمرة تعليقاته التى قدمها لفريق من الطلاب خريجى شيكاغو . فقد طلب الطلاب من فضل الرحمن أن يلتقى بهم بشكل منتظم ليقرأوا عليه بعض أعمال الفقيه والمشرع ابن تيمية الذى عاش فى القرون الوسطى وتوفى عام ١٣٢٨م . ويوصف هذا الفقيه السنى العظيم اليوم بأنه « أصولى » ، غير أن هذا الوصف لا يعبر بصدق وإنصاف عن موقف ابن تيمية المتشدد إزاء ما كان يعتبره فى عصره مواقف تشريعية تقليدية - ومن ثم مقبولة - وإزاء الفقه العقلانى الذى كان سلاحا فعالا فى الدفاع عن العقيدة على الرغم من عداء مدرسة ابن تيمية نفسها له (مدرسة ابن حنبل) . فقد ادعى ابن تيمية الحق فى اتخاذ قرار مستقل فى مجال الشريعة أى الاجتهاد ضد التيار المتزمت السائد . واستخدم أبرع أساليب الجدل فى هجومه على المواقف الفقهية التى اختلف معها - دحر بكلامه الكلام الأقل شأنا .[٩] وتردد فضل الرحمن عندما سأله الطلاب ، وأنا منهم ، أن يقرأ معهم ابن تيمية . ثم ابتسم وتذكر كيف اضطر إلى قراءة الكثير من كتابات ابن تيمية عند تأليفه لكتاب « *النبوة فى الإسلام* » وكيف اشتد اعجابه بفكر الرجل أثنا اطلاعه على أفكاره . بيد أن بالإمكان أن نقول إن الأمر اقتضى بعض الوقت لإقناع فضل الرحمن لكى يقضى عدة أشهر فى صحبة مفكر لم يكن على ألفة جيدة معه - إذ كانت ألفته أفضل مع ابن

سينا أو ابن رشد (فيلسوفان إسلاميان من العصور الوسطى) . غير أنه وافق ، وحظينا بحوار مسهب بين مفكرين مستقليين تماما عن بعضهما .

إن القسط الأكبر من كتاب « *النبوة في الإسلام* » يعالج فلاسفة الإسلام الكلاسيكيين خاصة الفارابي وابن سينا اللذين تأثرا تأثراً واضحا بالتراث الفكرى الإغريقي الذى يعود إلى أفلاطون وأرسطو . ولكن جزءا أصغر كثيرا من الكتاب يناقش مذاهب المسلمين الفلسفية عن النبوة فى ضوء الفقه اللاهوتى الأصولى عند ابن حزم والغزالى والشهرستانى وابن تيمية وابن خلدون . يتناول فضل الرحمن فكر ابن تيمية فى الجزء الأخير من الكتاب . وتكشف معالجته للموضوع عن نقلة ، قد تكون تحولا هائلا فى اتجاه المزيد من الدراسة العلمية الإسلامية الواعية بذاتها ، والتى أضحت فى الأعوام التالية أكثر إمعانا فى الدين والأخلاق دون أن تفقد طابعها الفلسفى . والملاحظ أن وصفه لخصائص ورؤية ابن تيمية للهدف من الحياة الإنسانية ، وهو وصف صادف قبولا بدرجة كبيرة ، يمثل إرهاصة لموقفه الذى أفصح عنه بقوة فى أعماله التى كتبها فى كراتشى :

... يقتحم ابن تيمية النزعة الصورية المدرسية لعلم الكلام ، ويصارع القضايا الأساسية المثارة بين علم الأخلاق النظرى للنزعة الهيلينية والدينامية الأخلاقية للتراث السامى . إنه يرفض مفهوم الهدف المعرفى المحض للحياة الإنسانية ذلك لأنه يرى أن النهج النظرى فى معالجة الواقع ، على الرغم من جهود الفلاسفة المسلمين للحفاظ على تعالى الله والحق ، هو فى جوهره إنسانى ، ومن ثم يهدم الطابع المطلق للحتمية الأخلاقية .[١٠]

إن هدف الإنسان الذى تكمن فيه سعادته القصوى هو ، حسب رأى الفلاسفة ، تأمل الحقيقة ؛ وإن السلوك الدينى الأخلاقى هو على أحسن الفروض ، حسب موقفهم النظرى الصوفى الخالص إلى الحياة ، مجرد سلم يرتقيه الإنسان . والدافع التقليدى هو دافع فعال ، إنه لا يرفض النزعة العقلية بل يجعلها تابعة لغاية الدينامية الأخلاقية . إن واقع الفيلسوف هو حقيقة خالدة ثابتة لا تتغير ؛ والواقع المطلق عند الأصولى التقليدى هو كذلك حقيقة خالدة معينة ، ولكنها فى الأساس حقيقة أخلاقية ولابد أن تتمثل فى سلوك أخلاقى . ومن ثم فإن المفهوم الأصولى التقليدى للحق ليس مجرد مفهوم عن شىء موجود فحسب ، بل شىء هو فى جوهره آمر . و لهذا بات تقييم الشريعة معرضا للخطر .[١١]

ويكن فضل الرحمن احتراما عميقا لجدية ابن تيمية الأخلاقية حتى على الرغم من أن اختلاف مزاج واسلوب كلا المفكرين لم يكن من المستطاع أن يزيد عما هو عليه . كان ابن تيمية غضوبا ، يهاجم الناس والمناصب دون اعتبار للعواقب أو لأمنه الشخصى . وقد قضى سنوات عمره سجينا بسبب صراحته فى التعبير عن رأيه . وكانت من أكثر الحلقات الدراسية للخريجين فى شيكاغو إثارة للاهتمام حلقة تضمنت قراءة مقال ابن تيمية « فى القضاء والقدر »[١٢] ، حيث يفند ابن تيمية رأى من يستخدمون علم الله وتدبيره المسبق مبررا للخطأ . ويرى أن الأمر على عكس ذلك ، إذ أن الله يريد ويأمر باستجابات ومواقف محددة من مخلوقاته ، غير أنه لا يكرههم على ذلك .[١٣] إذ لو

أكرههم لانتفى معنى الدين والأخلاق . إن إرادة الله تنصرف إلى بعض الأحداث المؤسفة ، بما فى ذلك ضلال البشرية للطريق ، غير أنه لا يرغب فيها ولا يقرها بالضرورة . ولقد مايز ابن تيمية بين طبيعة الله وبين إرادته الدينية الأخلاقية .(١٤) وأكد أن الطبيعة الإلهية تقتضى إمكانية فعل الخطأ البشرى . ومناط الأمر أن الله يريد عالما أخلاقيا يمارس فيه الناس اختيارات حقيقية ، خيرا أم شرا . إنه لا يحب الاختيارات أو الأفعال الشريرة ولكنه يسمح بوقوعها . وهذا لا يعنى بأى حال من الأحوال ، فى رأى ابن تيمية ، نسبة النقص أو الضعف إلى الله ، بل على العكس إنما يوضح طبيعته الأخلاقية العميقة . لقد خلق الله العالم ، كما ينص على ذلك القرآن ، ابتغاء « أغراض عادلة » .(١٥) ويقتضى هذا تهيئة إمكانية فعل الشر أو الخير على السواء . والأمر هنا مرده إلى الإرادة الأخلاقية البشرية فى استجابتها إزاء أوضاع وتحديات الحياة ، وفى المكابدة من أجل أتباع سبيل الله على النحو الذى حددته العقيدة الإسلامية . ومثل هذه الحرية تستلزم تفكيرا واضحا ومجددا .

أعجب فضل الرحمن بأسلوب ابن تيمية فى المحاجة دفاعا عن حرية الإرادة ضد مذهب القضاء والقدر السائد الذى يطالب بالإيمان بالقدر الإلهى المبهم ، مع الإصرار على أن البشر بشكل ما « يكتسبون » أفعالهم(١٦) ، وبذا يكونون مسئولين عنها . لم يقبل ابن تيمية ولا فضل الرحمن هذا الموقف الأشعرى الكلاسيكى لتناقضه مع المنطق الصورى ولتعارضه مع الأخلاق ، فضلا عن أنه بذلك يشجع النزعة القدرية . واستهوت فضل الرحمن أيضا جوانب أخرى من فكر ابن تيمية ، من ذلك موقفه من تبجيل أولياء الله وغير ذلك من الخرافات ، وأى محاولة لتفسير الإسلام تفسيرا صوفيا فى اتجاه ما وصفه باستخفاف « الحدس الثيوصوفى » أو المعرفة عن طريق كشف الحجاب .(١٧)

وعلى الرغم من أن ابن تيمية انتقد بشدة عقيدة الخاصة وخرافات العامة ، مثل زيارة الأضرحة التماسا للبركة والشفاعة ، إلا أنه لم يكن مناهضا للصوفية بصورة مطلقة . إذ كان فى الحقيقة ينتمى إلى طريقة صوفية ، ودفن فى جبانة صوفية فى دمشق .(١٨) وقد ضمن فضل الرحمن كتابه « *الإسلام* » فصلين عن الصوفية . وعلى الرغم من أنه يقدم عرضا متوازنا ونزيها عن ظهور وتطور وانتشار الأفكار والطرق الصوفية إلا أننا نجد فى أساسيات تفكيره نغمة تنم عن عدم الموافقة . ويؤكد فضل الرحمن أن الصوفية لم تستطع مطلقا أن تهيىء معارف مستقلة وإضافية عن الواقع غير واردة فى القرآن والحديث . ولم تفد الصوفية فى تثبيت دعائم القيم والعقائد الإسلامية الصحيحة . بل نزعت إلى التلاؤم مع العديد من الأوساط الثقافية المتباينة السابقة عليها . وأكد فضل الرحمن أن الصيغة الواحدية للمعرفة الثيوصوفية « الصوفية » التى طورها العبقرى الأندلسى ابن عربى إنما كانت مدمرة للأصولية بصفة خاصة ، ذلك لأنها وحدت بين الله وخلقه . إن هذا المذهب المعروف باسم « وحدة الوجود » هدد « بانقلاب مفهوم الشريعة الإسلامية ذاته » .(١٩) ويثنى فضل الرحمن على الغزالى المتوفى عام ١١١١هـ

لأنه أدمج الصفات المميزة للبصيرة والتقوى الصوفية فى السنية الأصولية . وأثبت الغزالى فى النهاية من خلال منهجه الخبرى أن الصوفية

« ليس لها محتوى أو موضوع معرفى سوى حقائق الإيمان . لذلك فإنه (الغزالى) أدان مزاعم نزعة التصوف الثيوصوفية ، وانتقد بشدة دعاة حالات الجذب الصوفى . كان هذا درسا متميزا تعلمناه على يد روح صوفية عظيمة . إنه فى ظنى من أعظم الدروس فى تاريخ النزعة الصوفية كله ـ مؤكدا أن الصوفية *ليست* سبيلا لاكتشاف مزيد من *الحقائق* عن الواقع ، بل سبيل مهم فى النظر إليه ، أى فى النظر إليه كوحدة واحدة . زد على ذلك أن وحدة الوعى الصوفى مرهونة بالمحتوى الواقعى (مهما حاولت التعالى على ذلك المحتوى) الذى تحاول اختباره وتحويله من خلال *معان* جديدة . ولقد كان هذا بوجه خاص تأكيدا جديدا لاكتشاف موقع الشريعة ، وقلب رأسا على عقب علاقة الصوفية بالعقيدة الأصولية مما أفضى بمرور الوقت إلى ظهور رجال حسموا هذه العلاقة ... وأكدوا ثانية إيمانهم فى عبارات جديدة .[٢٠]

وقبيل الوقت الذى كتب فيه فضل الرحمن هذه الفقرة كان قد قضى عدة سنوات فى باكستان مسئولا عن توجيه المعهد المركزى للبحوث الإسلامية وعن تحرير صحيفته . وتمثل الدراسة التى كتبها فضل الرحمن عن ابن سينا ، وحصل بموجبها على درجة الدكتوراه ، الأساس لجانب كبير من أعماله اللاحقة فى مجال الفلسفة وفقه الإلّهيات . وعلى الرغم من أن ابن سينا وغيره من الفلاسفة المسلمين ـ الفارابى والكندى وآخر الأرسطيين العظام ابن رشد ـ أصبحوا فيما بعد مرفوضين من جانب الأصوليين ، إلا أن إسهاماتهم الفكرية كانت أساسية وثابتة على نحو ما يبين بوضوح فى تاريخ الفلسفة فى الغرب ، حيث نجد لابن سينا وابن رشد بصفة خاصة تأثيرا كبيرا فى مناهج البحث اللاهوتى الكلاسيكية المسيحية . ويمكن القول إن فضل الرحمن كان اقرب إلى هؤلاء المفكرين – وجميعهم ، وحسب شهاداتهم ، مسلمون مخلصون – منه إلى فقهاء الإلّهيات فى الإسلام الكلاسيكى سواء المعتزلة العقلانيون أو الأشاعرة المتكلمون فى التيار السنى العام .

والشىء اليقينى أن فضل الرحمن لم يكن معتزليا .[٢١] إذ على الرغم من إخلاصه للخطاب العقلى فى مجال اكتشاف المعرفة والإبانة عن الحكم الصواب فى أمور الدين والشرع ، إلا أنه اعتبر المعتزلة قد تجاوزوا الحد فى نزعتهم العقلية بحيث جعلوا العقل الإنسانى كفئا للوحى . وعلى الرغم من أنهم حاولوا جزئيا تجنب النزعة التشبيهية المفرطة (تفسيرهم المجازى للقرآن) فقد شعر فضل الرحمن أنهم على العكس سقطوا فى نقيضها : الحكمة المرتكزة على عقل البشر ، أى معرفة الروح والإلّهيات عن طريق العقل .[٢٢]

وحدث ذات يوم أثناء مؤتمر أكاديمى كبير ، وبعد أن دار حوار جماعى عن العلاقات المسيحية الإسلامية والجدل المستمر فى هذا الشأن ، واصل عديد من المشاركين حوارهم على الغداء . أنصت فضل الرحمن باهتمام شديد إلى زميل مسلم ،

وهو شخصية بارزة متخصصة فى الفلسفة ، وكان يتحدث بإسهاب عن العلاقة بين العقل والوحي فى فكر العصر الوسيط ، سواء المسيحى أو المسلم . وتوجه فضل الرحمن بأدب بأسئلة إلى هذا المفكر حتى أرغمه على أن يعلن أنه بالنسبة له فإن الله ليس فى غاية الأمر شخصا ، بل مبدأ يمكن أن نعرف طبيعته وغاياته عن طريق الاستدلال الفلسفى . وهنا غير فضل الرحمن لهجته تماما وقد لمعت عيناه وارتسمت على شفتيه ابتسامة متألقة وقال « إذن أنت معتزلى » . ولم يجب الرجل . الويل كل الويل لمن يتحدى فضل الرحمن فى خلاف فكرى . إنه لا يلجأ أبدا إلى حجج عاطفية بل يبدو مالكا لناصية الجدل الصورى دون اعتبار لروابط أو حزازات شخصية .

وعلى الرغم من أن فضل الرحمن كان تلميذا عظيما لابن سينا إلا أنه لم يكن مثله أسلوبا أو مزاجا . إذ يبدو واضحا أن ابن سينا كان لديه شعور بالتفوق والاكتفاء الذاتى . إذ يصرح على سبيل المثال بأنه لم يتعلم جديدا بعد ما حصله حتى الثامنة عشرة من العمر .(٢٣) وأنا أميل إلى مقارنة فضل الرحمن بابن رشد الذى يختلف عن أسلافه العظام من أمثال الفارابى وابن سينا ، إذ كان أيضا مفتيا وقاضيا ، ومن ثم مشاركا بعمق فى هموم الكافة ، وحساسا باحتياجاتهم ، وبكل ما يؤمنون به . لقد كان للفارابى وابن سينا نظرة متكبرة ترى الفلسفة أسمى من الوحى ، وهى نظرة خفف من غلوائها ابن رشد إذ رآهما على نفس المستوى . لقد دافع ابن رشد عن الخطاب الفلسفى فى إطار العلوم الاسلامية ، ولكن ليس على أسس فكرية خالصة بل دافع استنادا إلى أسس شرعية بأن الفلسفة ليست جائزة فحسب بل مأمور بها كفرض كفاية ، وإن قصرت على المؤهلين لها وليست مباحة للكافة من المسلمين .

وفى المرحلة الأخيرة من عمله الجامعى فى جامعة شيكاغو أصدر فضل الرحمن دراسة كبيرة عن فقيه الإلّهيات الفيلسوف الفارسى العظيم صدر الدين الشيرازى المعروف باسم « مَلاّ صدر » .(٢٤) . ورغم أن فضل الرحمن توافرت له بمرور الزمن خبرة غنية فى الشئون والممارسات الإسلامية وكذا فى العلوم والتعليم إلا أنه لم يكف عن متابعة الخطاب الفلسفى كعمل أثير لدى كل مفكر مسلم . إن غالبية مؤرخى الفلسفة الإسلامية من المحدثين يعتبرون الفلسفة فى الإسلام قد انهارت من جراء الهجوم الشهير الذى شنه ضدها الغزالى فى القرن الحادى عشر(٢٥) ، ولكن الذى توقف هو فقط فلسفات العصر الوسيط الكلاسيكية والأفلاطونية الجديدة ، أو لنقل على الأقل أن التيار الأصولى أنكرها . وأن المفكرين المسلمين المتحمسين لنوع الخطاب الفلسفى الثيوصوفى خلال العقود الأخيرة قد ذكرونا بأن الأعمال الفلسفية الإسلامية ازدهرت بعد الغزالى ، وإن التزمت خطوطا أكثر تلاؤما مع الخبرات والاقتناعات الدينية للمؤمنين الذين يقيمون إيمانهم على دعائم القرآن . ويؤكد فضل الرحمن فى دراسته عن « ملاّ صدر » أن هذا العلم قد أبرز مفكرا صوفيا من الخاصة ، ومن ثم أكد الأبعاد « الحدسية » للمعرفة الثيوصوفية الإسلامية لفترة ما بعد الغزالى سواء من مدرسة السهروردى الكشفية

(المتوفى عام ١١٩١ هـ) أو مدرسة ملاّ صدر . والشيء اللافت للنظر أن فضل الرحمن يقيم الدليل على الفضائل السامية فى هذا الأدب لما يتميز به من جوهر صلب فلسفى وفكرى خالص له قيمة هائلة وفائدة جمة لدارسى الفلسفة المحدثين .(٢٦)

القضايا الأخلاقية سلوكا وعلما

تميزت الدراسات العلمية التى نشرها فضل الرحمن ابتداء بكتاباته فى كراتشى بوجه خاص بحس وثيق الصلة بالأخلاق علما وعملا ، ما لم تكن استجابة لحاجة ملحة . وعلى الرغم من درايته منذ زمن طويل بمحتوى رسالة القرآن ، إلا أن إعادة قراءته له بعد أن ناهز الخمسين من عمره(٢٧) أثرت فيه فيما يبدو بما يكفى لحفزه على كتابة دراسة تفسيرية كبيرة له . وكتابه « *الأفكار الرئيسية فى القرآن* » ليس عملا تقليديا من أعمال تفسير القرآن ، بل هو بحث يربط النص بسياق النشأة فى القرن السابع الهجرى وبالعصر الحديث . وقد اكتشف فضل الرحمن وحدة وتماسكا يشكلان أساس رسالة القرآن ومحورا لطابعه الأخلاقى . حقا إن تفاصيل العلاقات الاجتماعية وفهم العالم الطبيعى ربما تغيرت منذ عصر النبى محمد صلى الله عليه وسلم غير أن البعد الأخلاقى العميق للإسلام لم يتغير . وسعى فضل الرحمن فى كتابه « *الأفكار الرئيسية فى القرآن* » إلى اكتشاف المبادىء الأساسية للأوامر الإلهية ، وهى القوة الجوهرية للقرآن ، والتى يتعين أن نسترشد بها عند فهم هذه الأوامر وتطبيقها فى كل عصر . لقد حرر فضل الرحمن نفسه من التأويلات التقليدية للقرآن وذلك فى محاولته جعل الرسالة ميسورة الفهم لمعاصريه . وتحدثت عن هذا مارسيا هيرمانسين فتقول إن فضل الرحمن « أصابه اليأس لأن غالبية المسلمين فقدوا هذا المصدر ، وفقدوه بسبب الإهمال الناجم عن حسن النية ، أو التوقير القائم على ما يشبه التحريم ، أو التعليق التقليدى الذى ركز على دقائق النحو ومواضع البلاغة وينظر إلى كل آية مستقلة عن سواها .(٢٨)

ويعالج كتاب « *الأفكار الرئيسية فى القرآن* » موضوعات الله ، والإنسان من حيث هو فرد ، والإنسان فى المجتمع ، والطبيعة والنبوة والوحى والأخرويات والشيطان والشر ونشأة المجتمع المسلم . ويرى فضل الرحمن أن القرآن هو المصدر الرئيسى للتشريع الإسلامى وليس مدونة قوانين الإسلام .(٢٩) والفارق بين الاثنين فارق جوهرى نظرا لأن اعتبار القرآن مدونة قوانين يحد من نطاقه ومن مجال تطبيقه ويغفل مرونته وديناميته لتطوير مجتمع إسلامى أكثر صدقا .

إذا تحدثنا بوجه عام فإن كل آية تشريعية أو شبه تشريعية (فى القرآن) مقترنة بحكمة *التشريع* التى تفسر لماذا نزلت . وحتى نفهم حكمة *التشريع* جيدا يتعين فهم الخلفية الاجتماعية التاريخية (وهو ما يسميه مفسرو القرآن « أسباب النزول ») . *إن حكمة التشريع هى جوهر الموضوع ،*

أما التشريع العقلى فهو تجسيد له ما دام يحقق بصورة أمينة وصحيحة *الحكمة* المقصودة منه . فإن لم تتحقق وجب تغيير القانون . ولكن الممارسين التقليديين لتنفيذ القانون ، وعلى الرغم من اعترافهم بحكمة *التشريع* ، دأبوا بوجه عام على الالتزام بحرفية القانون ، ويقررون المبدأ القائل إنه على الرغم من أن القانون رهن بحالة خاصة إلا أن تطبيقه يغدو عاما[٣٠] .

وعلى المستوى الفردى ـ الشخصى للمسئولية الأخلاقية مايز فضل الرحمن بين *التقوى* والنقاء الذى يرتكز على « الضمير » .[٣١] وقد شبه التقوى « بشعلة باطنية » تهدى صاحبها فى اختياراته الصعبة فى الحياة . إن *التقوى* ، وإن كانت تعمل فقط عند أدنى مستوى من « الاستقامة النظرية » ، إلا أنها تستطيع أن تبلغ

ذروة عالية حيث يستطيع المرء أن يستشف تماما حالة العقل والضمير . إن شفافية النفس الباطنة التى تصورها أفضل تصوير حالة المرء يوم الحساب هى عين ما ينشده القرآن حقا فى حياتنا الدنيا . وإن الإنسان الذى يستطيع أن يستكشف ذاته فى شفافية ، ومن ثم يستطيع أن يشخص حالته الباطنة لن يجد هناك ما يخشاه ما دام باطنه مثل ظاهره .[٣٢]

والجدير بالذكر أنه قبل أن يعيد فضل الرحمن قراءة القرآن بسنوات باعتباره رسالة أخلاقية فى جوهرها ، انتقد الفلسفة الإسلامية التقليدية لأنها تجنبت الخطاب الأخلاقى . وعلى الرغم من أن هذا ربما جاء نتيجة العزوف عن الفلسفة خشية أن تكون مذهبا بديلا للأوامر والنواهى ، إلا أن فضل الرحمن ذهب إلى أن هذا جاء نتيجة « افتنان الفلاسفة بالذرى الرفيعة للميتافيزيقا مما حال دون التواضع والنزول إلى ساحة علم الأخلاق »[٣٣] . وإن المرء ليتساءل عما إذا كانت الاهتمامات الميتافيزيقية منعت الفلاسفة المسلمين (باستثناء قليلين) من الانشغال بوضع علم أخلاق نسقى قائم على العقل ، محتجين فى هذا بأن التقوى القائمة على هدى القرآن والسنة لدى غالبية المسلمين هى التى جعلتهم يفقدون الثقة فى مذاهب القيم المستمدة من الاستدلال العقلى البشرى ، وعلى أية حال فقد دعا فضل الرحمن إلى بناء نسق لعلم أخلاق إسلامى مستمد من القرآن .[٣٤]

القضايا الفكرية الدينية الاجتماعية

أكد فضل الرحمن دائما أن الأخلاق القرآنية فردية وجماعية . فالقرآن فى حقيقة الأمر يطلب رباطا جماعيا قويا بين المسلمين لتحقيق أهداف الله على الأرض . وإن النظام التعليمى السديد هو المقوّم الجوهرى لربط كلمة الله من جديد بالعالم وفى كل جيل على التعاقب . وفى واحد من كتبه التى صدرت مؤخرا بعنوان « *الإسلام والحداثة : تحول فى تراث ثقافى* » يجرى فضل الرحمن نظرة استقصائية وتقييمية لتاريخ الحياة الفكرية الإسلامية والتعليم الإسلامى مع التأكيد بوجه خاص على نزعة الحداثة .

وكان فضل الرحمن قد شرع بالفعل ، وهو فى كراتشى خلال الستينات ، فى

وضع تصور لوسائل جديدة لتدريب الباحثين الإسلاميين على نحو يجمع بين أفضل المصادر والمناهج التقليدية والحديثة معا . واشترك فضل الرحمن فى السبعينات مع ليونارد بندر عالم السياسة وزميله بجامعة شيكاغو فى إدارة مشروع موّلته مؤسسة فورد - عن « الإسلام والتغير الاجتماعى » . ولقد كان كتاب « *الإسلام والحداثة* » النتاج الخاص لاشتغال فضل الرحمن بجهود البحث العلمى ضمن هذا المشروع فى صورة « كتاب عام عن نظام التعليم الإسلامى فى العصر الوسيط مع بيان ملامحه الأساسية ونواقصه . مثلما تناول جهود التحديث التى تمت على مدى القرن الماضى » .[٣٥]

ومحور كتاب فضل الرحمن عبارة عن نقد لبيان كيف أن المفكرين المسلمين فى العصر الوسيط أساءوا فهم وتفسير القرآن والحديث وحولوهما إلى مرشدين متزمتين يفتقدان المرونة - على نحو ما كانا دائما وفى كل العهود - ولم ينظروا إليهما باعتبارهما نتاج عصرهما والظروف التى أحاطت بهما فى البداية . وليس فى هذا ما يوحى بأن فضل الرحمن ذهب إلى القول بأن القرآن - بخاصة - كتبه محمد ، ولكنه كان يشعر عن يقين بأن المسلمين ما لم يفهموه فى علاقته بعصر النشأة فإنهم لن يستطيعوا أبدا تطبيقه فى الأزمنة المتغيرة . وترتبط هذه النقطة أوثق ارتباط بنقطة تناولناها سابقا وهى حكمة *التشريع* فى القرآن ومشكلة تطبيقه فى كل زمان ومكان .

ويوضح فضل الرحمن فى كتابه « *الإسلام والحداثة* » كيف أصبح القرآن والحديث أسيرى نظام جامد وسكونى من التفسير والتشريع . وهذا هو ما فرض على المسلمين فى العصر الحديث تحديا يدفعهم إما إلى الابتعاد عن المصادر الأولى إذا ما شاءوا النجاح و « اللحاق » بالتكنولوجيا والعلم والتنمية ، أو أن يرضخوا لنظرة هى فى جوهرها نظرة العصر الوسيط إلى العالم ، والاستناد إلى نسق تشريعى دينى قديم لا يجدى ، ومن شأنه أن يعيق التقدم ويحول دون المشاركة الكاملة فى العالم الحديث بما له من فوائد للحياة البشرية . صفوة القول أن فضل الرحمن أقام الحجة مؤكدا أن للمسلمين الاختيار بين العلمانية أو اتباع نظام مهجور ما لم ، وحتى ، يعودوا إلى القرآن ويؤولوه على هدى فهم الكثير من محتواه باعتباره هاديا ومرشدا أخلاقيا عاما ، وليس مجرد قانون جامد . معنى هذا أنه لابد من تحرير القرآن من أسر التفسير والتشريع المفروضين عليه ، والعمل على تطبيقه على حقائق العصر الجديدة بأساليب حديثة والتزاما بمبادىء مرنة . لقد كان فضل الرحمن مقتنعا بأن القرآن ليس فقط قادرا على الصمود والاضطلاع بهذا الدور ، بل إن هذه هى السبيل الوحيدة لكى تكون له السيادة ، ولكى يقود المسلمين لمواجهة تحديات العصر الحديث ، وأن يكون عونا على التقدم فى كل مجالات الحياة الحديثة بإيمان متجدد وتفان . وهذا النهج مع القرآن شبيه باقتناع الإصلاحيين البروتستانت بأن الكتاب المقدس هو السلطة الوحيدة فى أمور العقيدة والمجتمع . ومثلما أمكن تحرير الكتاب المقدس من هياكل التراث والتأويل الكاثوليكى للعصر الوسيط كذلك يمكن استعادة القرآن لدوره المرسوم له : الهداية الدينامية الموثوق بها والتى توفر

المبادىء الأساسية لكل ما يمكن تصوره من الظروف والمشكلات والتطورات والفرص التى تواجه المجتمع المؤمن به .

بهذا نكون قد عرضنا ثلاثة مجالات من فكر فضل الرحمن كوسيلة لتمييز وتقدير تراثه . ولا يزال الوقت مبكرا جدا للتنبؤ عن يقين بما سيكون عليه تأثيره على المدى البعيد . ولكن لنا أن نتنبأ ، ونحن مطمئنون ، بأنه سيكون له مثل هذا التأثير وسيكون تأثيرا هاما ، ليس فقط ببساطة من حيث مدى ارتباطه بالقضايا والأشخاص على مدى السنوات الأربعين الماضية ، بل وأكثر من ذلك بسبب عمق وتميز ارتباطه بالمصادر الدائمة ، ومعالجة كل من التراث الفكرى الإسلامى والغربى ، أعنى القرآن والسنة من جانب ، والفلسفة من جانب آخر . وليس من خطل الرأى أن نقول ، وهو ما قد يدهش له البعض ، إن فضل الرحمن رأى أن العقل الإنسانى القادر على التجديد والابتكار إلى ما لا نهاية إنما يمثل ، بعيدا عن الوحى ذاته ، آية رئيسية تدل على كرم الله وأهدافه العادلة فى خلقه . إن القرآن يقينا سلطة رئيسية ، وطاعة أوامره واجبة . ولكن بدون اجتهاد المؤمنين لفهمه وتطبيقه داخل إطار الظروف المشوشة والمتناقضة للعملية التاريخية ، سوف يذوى ويتحول إلى سجين من تراث ميت بدلا من أن تتهيأ له الفرصة ليشع ويضىء بنوره ، ويجدد قوة الأمة والعالم . واقع الأمر أن فضل الرحمن عبر عن نفسه كاملا فى ملحمته الإسلامية المتميزة فكرا وجهادا على مدى حياة خصبة ومثمرة ، ذلك لأنه كان دارسا نهما ، وخادما مخلصا للقرآن . وكما هو واضح من عرضنا لفكره هنا كان تراثه فكريا وأخلاقيا فى الأساس . أما عن أبعاده الدينية الاجتماعية فإن الأمر متروك للمسلمين لكى يستوعبوا تراث فضل الرحمن ويبثوا فيه الحياة النشيطة من خلال ديناميات وأبنية حياة المسلمين الواقعية المتلاحمة .

الهوامش

١ - صدرت الرسالة بعنوان *Avicenna's Psychology* (London : Oxford University Press, 1952). وهى ترجمة وتعقيب على كتاب ابن سينا « *النجاة* » - كتاب ٢ - الفصل السادس . ونشر فضل الرحمن طبعة للنص العربى تحت عنوان *Avicenna's De Anima* (London : Oxford University Press, 1959) .

٢ - *Prophecy in Islam : Philosophy and Orthodoxy* (London : Allen & Unwin, 1958).

٣ - تملك فضل الرحمن ناصية اللغة الألمانية قبل أن يغادر الهند . وذكر لى ذات يوم أنه ترجم إلى الانجليزية دراسة إجناز جولدتسيهر الهامة عن تفسير القرآن التى تحمل عنوان *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden : E. J. Brill, 1920) غير أنه فقد الترجمة أثناء فوضى تقسيم الهند فى عام ١٩٤٧ . وقد حالت مشاغله وأعماله فى أوكسفورد دوما بعدها دون إعادة استكمال المشروع .

٤ - بمناسبة منح جائزة ليفى ديلا فيدا لفضل الرحمن فى عام ١٩٨٣ انعقد مؤتمر فى جامعة

كاليفورنيا بلوس أنجلوس ، وصدرت أوراق البحوث فيما بعد تحت عنوان *Ethics In Islam*, Richard G. Hovannisian, ed., (Malibu, CA : Undena Publications, 1985). ، وإن مثل هذا الاعتراف من جانب مؤسسة تهيمن عليها طرق بحث غربية ، أو قد يقول البعض استشراقية ، لن يؤثر على الأرجح على المسلمين التقليدين ولا الباحثين الغربيين المراجعين . ولكن فضل الرحمن كان ممنونا لحصوله على الجائزة والتي تعنى عنده رمزا لاحترام وإعجاب أصوليين بعمله . وحصل على الجائزة أيضا معه روبرت برونشفيج ، وجوزيف شاخت ، وفرانسيسكو جابريلي ، وس . د . جويتاين ، وج . إ . فون جرونبوم (بعد وفاته) و فرانز روزنتال والبرت حوراني ، و و.مونتجومري وات ، وانيماري شيمل .

٥ - *Islamic Methodology in History* (Karachi : Central Institute of Islamic Research, 1965).

صدرت المحتويات قبل ذلك فى صحيفة المعهد *Islamic Studies. Islam* (London and New York : Holt, Rinehart and Winston, 1966; [paperback] New York : Anchor Books, 1968; [2 nd ed.] Chicago : University of Chicago Press, 1979).

٦ - من دواعى السخرية أن الإسلام كنسق لرموز وسلوك دينيين يتمركز تماما حول قضايا الممارسات المستقيمة شأن اليهودية ، نجده فى كتاب فضل الرحمن « *الإسلام* » يتركز على العقيدة المستقيمة أكثر مما يبدو عادة فى الدراسات الاستقصائية للمسلمين . ومن الغريب أن الكتاب لا يشتمل على أى وصف أو تحليل للممارسات الشعائرية فى الإسلام وإنما يكتفى فقط بملاحظات عابرة عن الصلاة والصيام والصدقات والحج ، وذلك عند عرضه تلخيصا لما ورد فى القرآن: Islam, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), pp. 36-37. وربما كان رأى فضل الرحمن أن قواعد الإسلام وغيرها من الشعائر ذات أهمية واضحة تماما ، وليست بحاجة إلى وصف أو تحليل فى كتاب « *الإسلام* » الذى عنى بالتركيز على القضايا ذات الطابع التشريعى والأخلاقى والتى يواجهها المسلمون . ولكن فضل الرحمن لم يكن دارسا دينيا بقدر ما هو رجل متخصص فى فلسفة الإلهيات مع نزوع قوى إلى الجانب التشريعى . ولهذا فإن الخبرة الدينية والتقوى لم تلفتا نظره بقدر ما جذبته القضايا النظرية .

٧ - من بينها ما يلى : : (1) *Philosophical-theological* : "The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy" and "The God-World Relationship in Mulla Sadra," in *Essays in Islamic Philosophy" and Science*, ed. George F. Hourani (Albany : State University of New York Press, 1975), pp. 222-53; (2) *religious-communal* : "Islamic Studies and the Future of Islam," *in Islamic Studies : A Tradition and Its Problems, ed.* Malcolm H. Kerr (Malibu, Calif. : Undena Publicaltions, 1980), pp. 125-33; "Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era," in *Essays on Islamic Civilization : Presented to Niyazi Berkes*, ed. Donald P. Little (Leiden : E.J. Brill, 1976), pp. 284-302; (3) *moral-ethical* : "Law and Ethics in Islam," in *Ethics in Islam*, pp. 3-16. وقد اختار فضل الرحمن موضوع علم الأخلاق لتقديمه للمؤتمر الخاص الذى انعقد تكريما له (انظر رقم ٤) . ورأى أن الموضوع من الموضوعات التى لم يتناولها الباحثون المسلمون أو غيرهم إلا نادرا .(Personal Communication, autumn 1982).

٨ - *The Philosophy of Mulla Sadra* (Sadr al-Din al-Shirazi) (Albany : State University of New York Press, 1975); *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago : University of Chicago Press, 1982); *Health and Medicine in the Islamic Tradition* (New York : Crossroad, 1987); *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis and Chicago : Bibliotheca Islamica, 1980).

٩ - كلام كلمة عربية تعنى « كلمات » وتعنى « خطاب » . وترجمناها فى المتن بمعنى « عقائدى »

أو « فقه الإلهيات الجدلي » . وعلم الكلام هو علم يبحث في فقه الإلهيات . والمصطلح الأكثر توفيقا هو « علم التوحيد الإلهي » .

١٠ - *Prophecy in Islam*, pp. 104-105.

١١ - المرجع السابق ص ١١٠ . التأكيد من عند فضل الرحمن .

١٢ - « في القضاء والقدر » ضمن مجموعة *الرسائل الكبرى* . (القاهرة : مطبعة محمد علي صبيح ، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م) ٢ : ص ٨٩ - ٩٥ .

١٣ - فيما يتعلق بهذا الموضوع انظر نفس مجموعة مقالات ابن تيمية « *الإرادة والأمر* » ١ : ص ٣٢٦ - ٣٨٩ .

١٤ - يسمى ابن تيمية الأولى « *الإرادة الكونية* » ، والثانية « *الإرادة الدينية* » ، والإرادة هنا لا تعني بالدقة المشيئة ، بل إنها تفيد ما هو أكثر من الرغبة في الإنجليزية ، وأقرب إلى الإرادة .

١٥ - سورة الحجر : الآية ٨٥ .

١٦ - يعرف هذا باسم مذهب *الكسب* (وأيضا *الاكتساب*) الذي وضعه المفكر الإلهي السني العظيم أبو الحسن الأشعري (توفي عام ٩٣٥ هـ) . ونجد نقاشا فكريا للمذهب مع ثبت بالمؤلفات في كتاب George Makdisi, "Ethics in Islamic Traditionalist Doctrine", *Ethics in Islam*, ed. Hovannisian, ed., pp. 52-55.

١٧ - "The Post-Formative Developments in Islam : I," *Islamic Studies*, I:4 (December 1962), 21.

١٨ - انظر Henri Laoust's article, "Ibn Taymiyya," *Encyclopaedia of Islam*, new edition, 3:953.

وانظر أيضا : George Makdisi's article, "Ibn Taymiyah," in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York : Macmillan-Free Press, 1987). وعن ارتباطات ابن تيمية الصوفية انظر : George Makdisi, "Ibn Taimiya : A Sufi of the Qadiriya Order," *American Journal of Arabic Studies* 1(1973), 118-29.

١٩ - *Islam*, Second ed., P147.

٢٠ - *Islam*, P.144 (التأكيد من عند فضل الرحمن) .

٢١ - مدخل إلى فكر المعتزلة تمثله مقالة « المعتزلة » بقلم S.Nyberg, in *The Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. H.A.R. Gibb and K.H. Kramers (Leiden : E.J. Brill, 1953), pp. 421-27.

ويناقش فضل الرحمن المدرسة في كتابه *Islam*, pp. 87 — 92 ، ووردت في مواضع كثيرة .

٢٢ - كتب H.A.R. Gibb أن « الفكر الأصولي رفض هذه الدعاوى لأن الحكمة المرتكزة على عقل البشر هي حل أشد خطرا من النزعة التشبيهية » . *Mohammedanism* (New York : Oxford University Press, 1962), p. 116. الاقتباس في كتاب فضل الرحمن *Islam*, P. 90 .

٢٣ - انظر William Gohlman, *The Life of Ibn Sina : A Critical Edition and Annotated Translation* (Albany : State University of New York Press, 1974), pp. 37-39.

٢٤ - *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany : State University of New York Press, 1975).

٢٥ - كتابه « *تهافت الفلاسفة* » كان تأثيره شديدا بحيث كان نهاية الخطاب الفلسفي الصريح في البلدان الإسلامية المركزية . ورد عليه ابن رشد في كتابه « *تهافت التهافت* » وهو كتاب يتسم بالنزاهة والبراعة ، ألفه في القرن التالي وإن كان قد عرض بطريقة حذرة المذهب الفلسفي الأرسطي كاملا مع

مواءمته مع الإسلام . وعلى الرغم من هذا لم يكن لكتاب ابن رشد سوى تأثير ضئيل على مسار الفلسفة بعد ذلك فى الإسلام .

٢٦ - « فلسفة ملاّ صدر » ص ٧ من المقدمة . هنا يؤكد فضل الرحمن أن ملا صدر لم يكن صوفيا بل فيلسوفا أصيلا لا يمكن فهمه إلا عن طريق البحث الفلسفى . وإن تناول الفلسفة الإسلامية فيما بعد الغزالى عن طريق ما اعتبره فضل الرحمن المناهج الأدنى مرتبة ، إنما يعنى تشويه المحتوى الحقيقى لهذه الكتابات وراء دعوة مضللة تستهدف الحدس الصوفى الذى قد يظنه البعض آمنا من تدقيق ونقد حراس الأصولية . ويدحض فضل الرحمن « النزعة الحدسية الثيوصوفية » استنادا إلى أسس إسلامية وفلسفية .

أنظر : "The Post-Formative Developments in Islam -I" p. 21.

٢٧ - من المحتمل أن هذه القراءة الجديدة المثمرة جرت حوالى الفترة التى سافر فيها فضل الرحمن إلى أمريكا عام ١٩٦٨ ، وإن كان من الممكن أن تكون بعد ذلك على أية حال . فبينما كنت عاكف على رسالتى عن القرآن بإشراف فضل الرحمن فيما بين عامى ١٩٧١ و ١٩٧٤ أدركت انهماكه الشديد بالقرآن ، وذلك من خلال ملاحظاته المتكررة عن طبيعته الأخلاقية العميقة . واعتاد خلال مكالماته التليفونية أن يستشهد بآيات كثيرة طويلة من القرآن يلقيها من الذاكرة بحيث يقرأ النص العربى ثم يتبعه بترجمته الفورية الإنجليزية للنص . وعلى الرغم من أن فضل الرحمن كان مستشارا أكاديميا حى الضمير إلى أقصى الحدود - إذ كان يعيد إلىّ بالبريد مسودة مواد الدراسة وقد أثبت عليها شروحه المسهبة - إلا أن ولعه الشديد بالنص القرآنى أثناء مناقشاتنا بدا لى وكأن ما يوجهه شىء أعمق من مجرد اهتمامه بمساعدة كاتب رسالة يكد فى سبيل إنجازها (وإن كان هذا بدوره واجبا مقدسا فى نظره) .

٢٨ - Marcia K. Hermansen, "An Introduction to Fazlur Rahman," unpublished paper, p. 3.

ويمثل بحث كينيث كراج بعنوان "Fazlur Rahman of Karachi and Chicago" فى كتابه *The Pen and the Faith : Eight Modern Muslim Writers and the Qur'an* (London : George Allen & Unwin, 1985), pp. 91-108. - يمثل هذا بحثا نظريا مثيرا للإعجاب ، ولكنه تقييم نقدى لكتاب فضل الرحمن *Major Themes of the Qur'an and Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition.*

٢٩ - *Major Themes*, p. 47.

٣٠ - المرجع السابق ص ٤٨ .

٣١ - المرجع السابق ص ٢٩ .

٣٢ - المرجع السابق ص ١٢٠ .

٣٣ - "The Post-Formative Developments in Islam-II" *Islamic Studies* 2:3 (September 1963), 302.

للاطلاع على مناقشة تفصيلية لنقد فضل الرحمن لأنماط وعمليات الاستدلال العقلى الإلهى والفلسفى خلال فترات نشوء الفكر الإسلامى انظر : Frederick M. Denny, "Fazlur Rahman : Muslim Intellectual", *Muslim World*, LXXIX (1989) 91-101.

٣٤ - "Law and Ethics in Islam," *Ethics in Islam*, p. 14.

٣٥ - *Islam and Modernity*, p. 1.

الباب الرابع

النشــاط الإســلامــى فى الولايات المتحدة

الفصل الثامن

النشـــاط السياســى للمسلمين فى أمريكا

ستيف أ . جونسون

لقد أصبح الإسلام أحد الأديان الأمريكية . وتتراوح التقديرات الحديثة العهد لعدد المسلمين فى أمريكا بين مليونين وثمانية ملايين مسلم ، وإن كان أكثر التقديرات التى يعول عليها ، وهو تقدير سنة ١٩٨٦ ، يذكر أن عددهم ٤,٧ مليون مسلم تقريبا .[١] وقد بدأت الموجة الرئيسية الأولى لهجرة المسلمين من الشرق الأوسط إلى الولايات المتحدة فيما بين عام ١٨٧٥ والحرب العالمية الأولى . وقد تبعتها موجة الهجرة الثانية فيما بين العشرينات والحرب العالمية الثانية ، فالموجة الثالثة فيما بين سنة ١٩٤٧ ومنتصف الستينات .[٢] وتذكر دراسة حديثة العهد أن « عدد المسلمين المهاجرين ، بالنسبة إلى العدد الإجمالى لجميع المهاجرين الداخلين إلى الولايات المتحدة ، تضاعف تقريبا على مدى العقدين الأخيرين ..»[٣] بيد أنه على الرغم من تنامى عدد المسلمين المهاجرين الحاصلين على جنسية الولايات المتحدة ، وكون ما يقرب من ٣٠ فى المائة من جميع المسلمين فى الولايات المتحدة من المواطنين الأمريكيين الأصليين ، فإن المسلمين كجماعة لا يشكلون أساسا أى كيان سياسى .

وتعتبر هذه الدراسة استقصاء أوليا ، وإن يكن غير متعمق ، للنشاط السياسى للمسلمين فى أمريكا . وتصف الدراسة مجالين مستقلين للنشاط السياسى ، ألا وهما النشاط السياسى فيما بين جماعات المسلمين فى أمريكا والنشاط السياسى الراهن للمسلمين قبالة المجتمع الأمريكى الأكبر غير المسلم .

ففى ٦ ديسمبر ١٩٨٦ عقدت لجنة التخطيط التابعة للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية جلسة عامة فى بلينفيلد ، بولاية إنديانا ، لمحاولة تعيين ما كان يعتبره قطاع عريض وشامل من المسلمين فى أمريكا الأولويات الاستراتيجية للمسلمين فى العقد المقبل . وأورد التقرير الذى قدمته هذه اللجنة ست أولويات ، بما فى ذلك تنمية

المجتمع ، تم تقسيمها بعد ذلك إلى أنشطة سياسية وقانونية واجتماعية . والقسم الذى يتناول النشاط السياسى فى التقرير موجز وإن يكن هاما :

ينبغى للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ، كيما تؤثر على صنع القرارات السياسية (كذا) والتشريع فى أمريكا الشمالية ، أن تبدأ حملة لتثقيف المواطنين المسلمين بحقوقهم الانتخابية وحشدهم للإدلاء بأصواتهم بشأن القضايا التى تمس الإسلام والمسلمين . وينبغى للجمعية ، على أساس أطول أجلا ، أن تقيم اتصالات مع المسلمين النشيطين سياسيا وفيما بينهم وأن تنشىء فى الوقت المناسب تنظيما سياسيا منفصلا .(٤)

وهذه الفقرة المفردة ذات أهمية لأنها ترتبت على ما كان يوجهه الكثير من أعضاء الجمعية من انتقادات متنامية بأن المنظمة لا تنهض بأى نشاط سياسى ملموس . وهكذا فإن الجمعية ، التى يسيطر على قيادتها بالدرجة الأولى أفراد لهم خلفياتهم فى الحركة الإسلامية ، أى الإخوان المسلمون والجماعة الإسلامية ، والذين كانوا يبدون بصفة عامة اهتماما أكبر بالحركات الإسلامية فى البلاد التى هاجروا منها ، اضطرت إلى البدء فى النظر فى أمر النشاط السياسى داخل أمريكا .

ورغم أن الجدل كان محتدما حول ما إن كان ينبغى للمسلمين أن يدخلوا إلى معترك السياسة الأمريكية ، فقد ووجهت الجمعية الإسلامية بحقيقة أن المنظمات الإسلامية المحلية لم تنتظر توافق الآراء بهذا الشأن وانخرطت من جانبها فى النشاط السياسى . وكان يتعين على الجمعية ، إذا ما ثبت أن العمل السياسى يعتبر قضية تحظى بشعبية متزايدة ، أن تتصدر العمل بنفسها أو أن تنسق الجهود المحلية على نحو ما ، بوصفها المنظمة الإسلامية الرائدة فى أمريكا الشمالية .

ومن المفيد قبل أن نعمد إلى النظر فى الأنشطة السياسية ، سواء داخل نطاق الجمعية الإسلامية أو خارجه ، أن نلقى نظرة على بعض الجماعات الإسلامية المعارضة لفكرة قيام المسلمين فى أمريكا بنشاط سياسى . إذ تعارض ثلاث جماعات عامة القيام بأى شكل من النشاط السياسى ، وتدعو جماعة رابعة إلى التزام الحذر مع الأخذ بإعداد تثقيفى وروحى واسع المدى قبل الانغماس فى الأمور السياسية . وتتكون المعارضة من « جماعة الدعوة والتبليغ » ، و « جماعة السلفيين » ، و « جماعات المسلمين الأفروأمريكيين الانعزالية الطوباوية » .

وتزهو جماعة الدعوة والتبليغ ، والتى تتكون إلى حد كبير من الهنود والباكستانيين والأفروأمريكيين ، بأنها تمثل أكبر تجمع بمفرده للمسلمين فى أمريكا الشمالية . وتجتذب اجتماعاتها السنوية ما يزيد على ١٠٠٠٠ مسلم ، وكلهم من الذكور . وقد كتب مؤلف يعارض انغماس جماعة الدعوة والتبليغ فى العمل السياسى ما يلى :

من الجدير بالذكر أن جماعة الدعوة والتبليغ تعتبر ، على خلاف الجمعية الإسلامية ، جماعة غير سياسية تماما ولن يكون لها أى علاقة بالأمور السياسية فى كندا أو أية علاقة حتى بالحركات

الإسلامية فى العالم الإسلامى ، حتى لو كانت حركات تقليدية مثل تلك الموجودة فى أفغانستان أو إيران . إن الميول غير السياسية لجماعة الدعوة والتبليغ ليست انعكاسا للاتجاهات التقليدية فى حد ذاتها لأن معظم الحركات الإسلامية الثورية تقليدية الاتجاه ، على نحو ما تتصف به جمهورية إيران الإسلامية . وإنما تنبثق المسحة (كذا) غير السياسية للجماعة فيما يبدو من خلفية الاتجاه التقليدى فى الهند الذى اتخذ طابعا غير سياسى لأسباب شتى على مدى القرون القليلة الماضية .(٥)

ويقصر أعضاء جماعة الدعوة والتبليغ أنفسهم على العناصر الطقوسية فى الإسلام ، مع التركيز بوجه خاص على دعوة الذكور المسلمين المقصرين فى العبادة إلى العودة إلى أداء الفرائض فى المساجد . ومن أمثلة نظرة الجماعة إلى العمل السياسى انتقادها لتوصية الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية للمسلمين بالمشاركة فى هذا المعترك . وشغل هذا النقد صفحات النشرة الإخبارية التى يصدرها مسجد كليفلاند ، بولاية أوهايو ، الذى كانت تسيطر عليه جماعة التبليغ على مدى أشهر عديدة عام ١٩٨٦ . وكان جوهر النقد أن نظام الكفر (أى الحكومة الأمريكية) لا يمكن أن يفضى إلى دولة إسلامية .

وقد نما عدد السلفيين وبرز وجودهم وتأثيرهم داخل أمريكا خلال السنوات الأخيرة . وهذا التفسير للإسلام البالغ التمسك بالأصول ، والذى يركز على نقاء العقيدة والعودة المفترضة إلى ذلك الفهم للدين الذى أبرزه جيل المسلمين الأوائل (المسمى السلف الصالح) ، يتكون بالدرجة الأولى من عرب الخليج إلى جانب حفنة من المهتدين الأمريكيين للإسلام ، من الأفروأمريكيين والقوقازيين على حد سواء . والسلفيون فى أمريكا منظمون بشكل فضفاض داخل جماعات مثل جمعية القرآن والسنة (الموجودة فى فانكوفر ولوس أنجلوس وواشنطن العاصمة) ، وجمعية الهجرة (نيوجيرسى) ، اللتين تحصلان على دعم مذهبى ومالى من سفارة المملكة العربية السعودية وجمعية إحياء التراث الإسلامى فى الكويت ودار الإفتاء فى المملكة العربية السعودية . وتقتصر أنشطة الجمعيتين على وجه الحصر تقريبا على المؤتمرات التثقيفية عن مواضيع العقيدة ، والمحاضرات التى تدين فى كثير من الأحيان ما تعتبرانه هرطقة الصوفية ، أو الشيعة ، أو الإخوان المسلمين بدرجة أقل . وتعارض الجمعيتان بقوة انغماس المسلمين فى أى شكل من أشكال النشاط السياسى فى أمريكا .

ويوجد فى كافة أنحاء الولايات المتحدة جيوب كثيرة من المسلمين الأفروأمريكيين الطوباويين الانعزاليين . ورغم أن هذه الجماعة لا تشكل أكبر مجموعة من المسلمين الأمريكيين الأفارقة ، فإن محاجاتهم ضد الانغماس السياسى كثيرا ما تتردد بأشكال أقل حدة فيما بين التنظيمات الإسلامية الأكثر أهمية . وأحد النماذج الممثلة لهذه المجموعة جميل عبد الله أمين (هـ . راب براون سابقا) الزعيم التنظيمى والشخصية الخلابة لجماعة كبيرة من المسلمين الأفروأمريكيين فى أتلانتا . وقد دعا جميل فى كلمة ألقاها

أمام لجنة التخطيط المتوسط المدى التابعة للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية فى ديسمبر ١٩٨٦ إلى أن تكون أولويات مجتمع المسلمين دعائم الإيمان ، وخاصة الصلاة ، وتكوين مجتمع إسلامى مثالى داخل المجتمع الأمريكى الأكبر ، وأن يكون متميزا عنه . وقد أعرب طارق قريشى مدير مطبوعات الاستثمان الأمريكى التابعة للصندوق الاستثمانى الإسلامى لأمريكا الشمالية ـ والمنتمية أيضا إلى عضوية الجمعية الإسلامية ـ أعرب عن وجهة نظر انعزالية متطرفة أيضا . ونُقل أن قريشى قال :

إن الناس الذين يصرون على دخول معترك السياسة فى الولايات المتحدة يقولون ذلك مفترضين أنهم نوع ما من اليهود الذين يعملون من أجل دولة من قبيل إسرائيل ... ويظن بعض الناس أن بوسع المرء أن ينأى بنفسه عن العملية السياسية ، وبعد ذلك يرقبها . غير أن ذلك مستحيل من الناحية الفلسفية . إذ أن العملية ستستوعبكم ، ثم تضمكم إلى إسارها ، وبعد ذلك تغيركم إلى أهدافها ... وحتى لو كنتم من الناحية المذهبية على درجة جيدة جدا من التفقه ، فسيتعين عليكم أن تقدموا تنازلات هنا وهناك .[٦]

وتدعو مجموعة رابعة إلى موقف أكثر اعتدالا إلى حد ما . فهى ليست مجموعة انعزالية تماما ، إلا أنها تناصر الفكرة التى تقضى بأنه يجب على المسلمين ألا يتكيفوا مع الثقافة الأمريكية وأن أفضل وسيلة لتجنب مثل هذا الفساد هى تحويل أنفسهم إلى مجتمع مطلع وملتحم ومتحد روحيا . وأكثر من يجهر بالدعوة إلى هذا الموقف أحمد زكى حماد الرئيس الحالى للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية وتلميذاه الروحيان عامر حليم وإبراهيم أبو شريف ، محررا « *الآفاق الإسلامية* » الناطقة باسم الجمعية الإسلامية . ويصف عامر حليم فى ختام مقال له عن أساليب ووجهات نظر « الدعوة » المعاصرة ، موقف جميل عبد الله أمين بأنه يمثل ثقافة معاكسة ، ثم يكتب قائلا « غير أنه إذا أراد المسلمون أن تنجح دعوتهم هنا ، فإن ما يجب أن يحققوه هو الثقافة المعاكسة » .[٧] ويكتب كذلك « إن المسلمين هنا لن يزكوا الإسلام إلى قلوب الأمريكيين ، أو يقنعوا الناس أنه أفضل الثقافات الغربية » . ويصف أمريكا بأنها « نظام شُكّل وفقا لتصميم يعلى إرادة الإنسان على إرادة الله » . ولذلك فإن المسار الذى يرى حليم أن على المسلمين فى أمريكا أن يتبعوه واضح . « ليس لنا من خيار سوى أن نبزغ إلى الوجود كمجتمع متميز وملتحم ... وذلك يعنى أنه يجب علينا أن نكون بالضرورة متحررين من القيادة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمع الذى نعرض عليه معتقداتنا وقيمنا . وإننا لا ندين لهذا المجتمع بأى ولاء » .[٨] ويختتم حليم مقاله بإنكار أنه « لا يدعو إلى فك عرى الارتباط والانعزال » ، بيد أنه يقيد الانغماس السياسى على النحو التالى : « يمكن لنا أن نكون سياسيين فحسب عند مخاطبتنا الهيئات السياسية والسياسيين ، وعند مخاطبتنا ـ وهو الأهم ـ الجمهور مباشرة بشأن القضايا » .[٩] وهكذا فإن الانغماس السياسى يعرف بأنه قيام المسلمين بتثقيف غير المسلمين عن الإسلام بينما يحافظ المسلمون على نقائهم خارج النظام الأمريكى .

ويجب على المرء ، عندما يناقش النشاط السياسى للمسلمين فى أمريكا ، أن يفرق بين نشاط الأمريكيين العرب وبين نشاط المسلمين فى حد ذاتهم . إذ ان عددا من منظمات الأمريكيين العرب ذات نشاط سياسى جم ، وفى حين أن مشاركة المسلمين كانت ضئيلة إلا أنها آخذة فى النمو ببطء .(١٠) وكثير من المسلمين ، إن لم يكن معظمهم ، لا سيما أولئك المنتمين إلى منظمات تسيطر عليها قيادة من الحركة الإسلامية ، يساورهم التردد حيال دخول معترك السياسة بالتعاون مع المسيحيين العرب . وقد أعرب أحد الكتاب المسلمين عن هذه المشاعر عن النحو التالى :

من المحتمل أن نرتبط بشدة وفى وقت مبكر مع مصفوفة تتسع باطراد من المنظمات السياسية العربية التى ظلت تعمل بنشاط لسنوات عديدة على استمالة المسلمين . ومع اختفاء الأقليات المسيحية العربية فى بوتقة الصهر الأمريكية ، فإن اندفاع المهاجرين المسلمين العرب أصبح حيويا تماما لاستمرار هذه المجموعات على قيد الحياة .

والاهتمامات المبكرة للفعاليات السياسية المسلمة (كذا) تجعل قيام هذه العلاقة مع الجماعات الأمريكية العربية حتمية بالفعل . وهى تود أن تبدأ بتناول قضايا فلسطين والشرق الأوسط ، وذلك أهون السبل بالنسبة لبناء توافق آراء فيما بين المسلمين .(١١)

ويخشى كثير من المسلمين أن « تستخدمهم » الجماعات الأمريكية العربية لتحقيق مآربها ، حتى وإن لم يكن فى هذه المآرب أفضل مصالح المسلمين . ومن الواضح أن ذلك كان الدافع وراء تردد بعض زعماء الجمعية الإسلامية فى تقديم معلومات عن بعض الأنشطة الإسلامية ، لاسيما النشاط السياسى ، إلى عمود « نظرة محددة على العرب والمسلمين » فى « *تقرير واشنطون عن شئون الشرق الأوسط* » . وبالمثل ، فإن مايكل سابا ، الذى أنشأ « مؤسسة عطية » ، التى ظلت تجرى فى السنوات الأخيرة اتصالات تمهيدية بشأن تضمين مشاركة المسلمين فى الاهتمامات السياسية ، لم يُدع إلى التحدث أمام المؤتمر السنوى للجمعية الإسلامية لعام ١٩٨٧ إلا بعد جهود قوية قام بها المسلمون الأمريكيون داخل الجمعية لاكتساب التأييد لهذه الدعوة . بل ورغم ذلك أدرجت كلمته فقط فى برنامج الشباب المسلم فى المؤتمر وإن كان قد سمح له بالحديث فى القضايا السياسية .

وعلى الرغم من الانتقادات الإسلامية لانخراط المسلمين فى المجال السياسى الأمريكى والمخاوف من استدراجهم إلى المخططات السياسية للأمريكيين العرب المسيحيين ، فلقد كان هناك ، وبشكل مثير للتعجب ، شعور عام داخل مجتمع المسلمين بأن بوسع المسلمين أن يؤيدوا ، آمنين ، مرشح الرئاسة الديمقراطى المسيحى ، القس جيسى جاكسون . كان جاكسون يجمع بين سمتين جذابتين للمجتمع المسلم ـ ألا وهما هوية الأقلية الأفروأمريكية ومنطلق مناصر لفلسطين .

وقد حظى جاكسون بالفعل بتأييد إجماعى داخل مجتمع المسلمين الأفروأمريكيين ، على الرغم من مظاهر التذمر من جانب بعض الدوائر بشأن علاقته مع لويس فاراخان

الذى لايزال الكثيرون فى جماعة المسلمين تراودهم الشكوك إزاء هويته كمسلم . بل إن بعض المسلمين دعوا إلى إقامة تحالف أوثق مع جاكسون ، علاوة على بذل الجهود لإضفاء شرعية على صورة جاكسون فى أعين مجتمعات المسلمين العرب والهنود ـ الباكستانيين الأكثر حذرا ، وذلك بالقاء اللوم على مجتمع المسلمين الأكبر بشأن علاقة الصداقة بين جاكسون وفاراخان . ويبدو أن ذلك كان جزءا من مخطط خطبة ألقاها المسلم الأفروأمريكى إحسان باغبى مدير إدارة التربية فى مركز التدريس الإسلامى التابع للجمعية الإسلامية . إذ قال إحسان :

إننا لا نستطيع فى نهاية الأمر أن نكون مواطنين بالكامل فى هذا البلد ... لأننا لا نستطيع بأية طريقة من الطرق أن نلتزم تماما بمؤسسات هذا البلد ومذاهبه ... يمكننا أن نكون مواطنين بمعنى أن نحاول التأثير على سياسة أمريكا ... وعلى سبيل المثال فإن جاكسون ، الذى يرشح نفسه للرئاسة ، يذهب إلى سوريا ويأخذ معه شخصا يدعوه مستشاره المسلم ـ وهو رجل يدعى فاراخان ... فأين موقعنا نحن فى هذه الصورة ؟ ولماذا لا نكون نحن من يقدمون المشورة إلى جاكسون ؟ ها هو شخص متفتح الذهن على الأقل . ولكن أين نحن ؟ هل نتحدث إليه ؟ وهل أرسلنا إليه وثيقة بموقفنا ؟ وهل دعوناه وجلسنا إليه لنقدم له وجهة النظر الإسلامية ؟[١٢]

ووفقا لما جاء فى مقال نشرته صحيفة « وول ستريت جورنال » فى ٢٢ مارس ١٩٨٨ ، فإن جاكسون يحظى بتأييد معظم الفرق داخل مجتمع المسلمين العرب . « إن المهاجرين اللبنانيين والفلسطينيين واليمنيين ـ وجماهير النساء المتشحات بالحجاب الأبيض ـ يملؤون قاعة المركز الإسلامى بهتاف " تقدم بالترشيح ياجيسى ، تقدم ، النصر ياجيسى النصر " »[١٣] . وهناك مجموعتان داخل مجتمع المسلمين العرب تؤيدان جاكسون تأييدا حارا على وجه الخصوص . إحداهما مجموعة الشبان العرب من أبناء الطبقة العاملة « الذين قدموا من الشرق الأوسط خلال العشرين سنة الماضية ولديهم خبرة مباشرة أكثر من غيرهم بالتوترات فى المنطقة » . والثانية مجموعة الشيعة اللبنانيين الأصغر حجما والأكثر تشددا من الناحية السياسية ، والذين يؤيدون بطبيعة الحال تحديات جاكسون للسياسة الأمريكية إزاء إسرائيل . وعلى سبيل المثال ، يقال إن الزعيم الشيعى فى ديربورن بولاية ميتشجان ، الإمام محمد جواد تشيرى ، وصف جاكسون بأنه « المرشح الذى يقول الحقيقة ، المرشح الذى يؤمن بالحقيقة ، مرشح من أجل الشعب .. ولقد كنا فى حاجة إليه منذ زمن بعيد » .[١٤]

وأشار نفس المقال المنشور فى « وول ستريت جورنال » إلى أنه حدث فى ديربورن أن المسلمين العرب الأكبر سنا المنتمين إلى نقابة عمال السيارات المتحدة أيدوا ريتشارد جيفارت ممثل ميسورى بمجلس النواب . ورغم أن معظمهم كان يتجاوب بتعاطف مع الموقف السياسى لجاكسون إزاء الشرق الأوسط ، فإن النظرة النفعية تغلبت واكتسب موقف جيفارت المؤيد للنقابة ولاءهم .

وكان مجتمع المسلمين الهنود ـ الباكستانيين أقل توحدا فى تأييده السياسى على

مستوى الحملة الرئاسية . وفى الحقيقة ، بدا أن مجتمع الباكستانيين أكثر اهتماما باستمالة تأييد المرشحين السياسيين عبر الخطوط الحزبية من أجل تقديم الولايات المتحدة للمعونة لباكستان من اهتمامهم بتأييد مرشح بعينه . وعلى سبيل المثال ، فإن الاتحاد الباكستانى الأمريكى فى شيكاغو أيد بدهاء محاولة جارى هارت لكى يصبح المرشح الديمقراطى للرئاسة ، وذلك بالمشاركة فى مسيرة ٨ يناير ١٩٨٨ التى نظمتها اللجنة التنفيذية لولاية إلينوى « من أجل انتخاب جارى هارت » . واعتبرت صحيفة « يونيتى تايمز » ، التى تصف نفسها بأنها صحيفة باكستانية ومسلمة مستقلة ، وعد هارت بزيادة المعونات والمساعدات المقدمة إلى باكستان لمعالجة مشكلة اللاجئين الأفغان بأنه أهم نقطة فى خطاب هارت .(١٥)

كما أن « العصبة الإسلامية للناخبين » بالولايات المتحدة والتى يوجد مقرها فى شيكاغو ويهيمن عليها الهنود ـ الباكستانيون ، قامت بالترويج لزيادة المعونات المقدمة إلى باكستان . وفى رسالة ترمى إلى الإعلان عن « المنتدى الانتخابى لعام ١٩٨٨ » الذى عقد فى ١٣ مارس ١٩٨٨ ، أكد م . عبد الرحمن خان رئيس العصبة الجهود التى تبذلها الجماعة عبر الخطوط الحزبية :

لقد تشكلت « العصبة الإسلامية للناخبين » فى ١٩٨٣ لتشجيع هذه الكتلة الجديدة من المواطنين على المشاركة الإيجابية فى الشئون السياسية والمدنية لهذه الأمة العظيمة . وقد حظينا باستجابة طيبة جدا من كافة أنحاء البلاد ، وقد مثلنا المسلمين فى المؤتمرين الوطنيين الأخيرين ، الديمقراطى فى سان فرانسيسكو ، والجمهورى فى دالاس .(١٦)

وأرسل « المنتدى الانتخابى لعام ١٩٨٨ » دعوات إلى المرشح الجمهورى روبرت دول وإلى المرشحين الديمقراطيين جيسى جاكسون ومايكل دوكاكيس وريتشارد جيفارت وبول سيمون أيضا .

وثبت أن كتاب بول فيندلى « *إنهم يجرؤون على الحديث علانية* » الصادر فى ١٩٨٥ كان حافزا جاء فى الوقت المناسب ليحفز المسلمين على النظر فى إمكانية تشكيل لجان عمل سياسية . فقد أكد فيندلى أن العرب والمسلمين يخشون من النفوذ المتغلغل لأكثر من خمس وسبعين لجنة عمل سياسى مناصرة لإسرائيل .(١٧) وقد نشأت منذ ١٩٨٥ لجان عمل سياسية إسلامية عديدة .

وربما كانت أول لجنة تشكلت من لجان العمل السياسى الإسلامية هى « لجنة العمل السياسى لكافة المسلمين الأمريكيين » التى أنشأتها الجمعية الإسلامية لهيوستون الكبرى واتخذت لها مقرا فى هيوستون . وبحلول نوفمبر ١٩٨٧ كانت اللجنة قد ذكرت أن عضويتها بلغت ألفى شخص يقطنون فى هيوستون بالدرجة الأولى ، وإن كان البعض منهم يوجد فى دالاس أيضا .(١٨) ويقول عزيز صديقى رئيس اللجنة إن لها جناحا شبابيا يعمل على حفز الشباب المسلم على المشاركة فى الحملات السياسية .(١٩)

وقد حذت ثلاث لجان عمل سياسى إسلامية أخرى على الأقل حذو لجنة هيوستون . فقد ورد أن المركز الإسلامى لكاليفورنيا الجنوبية الشديد التقدمية بزعامة ماهر حتحوت ، ثم أصبح مؤخرا جدا تحت الزعامة الكاريزمية لفتحى عثمان - المحرر السابق لصحيفة « أرابيا » - هو الذى أنشأ « لجنة العمل السياسى الإسلامية » . كما أن جماعة المسلمين الباكستانيين في ميتشجان شكلت « لجنة العمل السياسى الباكستانية » ، تحت رعاية جمعية الصداقة الأمريكية الباكستانية ، والتى تهدف إلى « تعزيز عقيدة باكستان وتشجيع الأمريكيين الباكستانيين على الانخراط فى الأمور السياسية المحلية (كذا) » .[٢٠]

وأعلنت الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية فى نوفمبر ١٩٨٧ أنها شكلت لتوها لجنة العمل السياسية الخاصة بها وأسمتها « الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية - لجنة العمل السياسى » . ولا تزال اللجنة تبحث عن ممثلين نشيطين . وكانت القوة المحركة فى اللجنة موظف فى SAAR يدعى عبد الرحمن العمودى (SAAR هى الجناح المالى للمعهد الدولى للفكر الإسلامى ، وهى منظمة تبلغ ميزانيتها ملايين عديدة من الدولارات ومقرها واشنطن العاصمة) .[٢١] وقد ذكر إقبال يونس الأمين العام للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية أنه يتوقع أن تنظم لجنة العمل السياسى ، أفرقة تفكير وحلقات دراسية لبلورة خطة العمل السياسية المحددة التى يتبعها المسلمون فى أمريكا . ويتخيل يونس أن تكون لجنة العمل السياسى التابعة للجمعية بمثابة اللجنة الجامعة للجان العمل السياسية « المصغرة » على المستوى الجماهيرى .[٢٢] بيد أنه نظرا إلى هواجس أحمد زكى حماد رئيس الجمعية بشأن مدى ملاءمة العمل السياسى الإسلامى فى ظل ما كان يبدو أنه يراه من انخفاض المستوى الراهن للوعى الإسلامى بين المسلمين ، فإن من المشكوك فيه أن تنمو لجنة العمل السياسى التابعة للجمعية بشكل ملموس تحت زعامة زكى .

على أن الهيئات ذات التوجه السياسى التى شكلها المسلمون لم تكن لجان العمل السياسى . ورغم أن المسلمين لديهم عدد صغير إلى حد كبير من التنظيمات السياسية بالمقارنة مع الجماعات العرقية والدينية الأخرى ذات الحجم المناظر ، فقد نشأ نوعان من هذه التنظيمات على الأقل . الأول هو الروابط الإسلامية وروابط المسلمين العرقية التى يعتبر العمل السياسى أحد أنشطتها فحسب . والثانى ، مجموعات من المسلمين جرى تنظيمها من أجل العمل السياسى على وجه الخصوص . ومن أمثلة النوع الأول « المجلس الوطنى للشئون الإسلامية » الموجود فى نيويورك . وقد كان هذا المجلس ، تحت إشراف محمد مهدى المفعم بالنشاط ، أنجح من معظم المنظمات الإسلامية فى تخطى الحواجز العرقية للعضوية ، ولاسيما فى الجمع ما بين العرب وبين الهنود - الباكستانيين ، وقد استخدمت هذه المنظمة وسائل الإعلام بفاعلية للدعاية لقضايا الشرق الأوسط وللقضايا السياسية التى تدور داخل الولايات المتحدة ولها تأثير على الشرق الأوسط . وقد ظهر مهدى فى العديد من البرامج التليفزيونية والإذاعية ، بما فى ذلك

برنامج « نايت لاين » الذى يقدمه تيد كوبيل ، وناصر العمل المشترك بين الأديان بأكثر مما فعل غيره من الزعماء المسلمين فى أمريكا على الأرجح . وكانت أبرز مساهمات المجلس الوطنى للشئون الإسلامية رفع الوعى السياسى للمسلمين عن طريق نشرته الإخبارية الشهرية المتواضعة المكونة من صفحة واحدة ، وإن كان المجلس قد باع ما يقرب من ٢٠ فى المائة من الأسهم الضرورية للبدء فى نشر « *الإسلام فى أمريكا* » التى وصفت بأنها « مجلة أسبوعية لسان حال ثمانية ملايين من أهالى أمريكا المسلمين » .(٢٣)

وتشمل الأمثلة الأخرى للنوع الأول من التنظيمات الروابط العرقية التى يبدو أن الهنود - الباكستانيين يميلون إلى تشكيلها على وجه الخصوص . فهناك منظمتان باكستانيتان تعملان على الترويج فى واشنطن العاصمة من أجل علاقات طيبة بين الولايات المتحدة وباكستان ، هما المنتدى الباكستانى فى الولايات المتحدة ولجنة أصدقاء باكستان ، ومقرهما نيويورك . وقد اجتمعت كلتا المنظمتين فى مارس ١٩٨٧ مع عدد من أعضاء اللجنة الفرعية لشئون آسيا والمحيط الهادى التابعة للجنة الشئون الخارجية بالكونجرس ومع المدير المساعد للعلاقات العامة بالبيت الأبيض ومع ستيفن ج . سولارز عضو مجلس النواب الديمقراطى عن نيويورك ، وذلك عندما شعرت الجماعة الباكستانية بالقلق من أن تعمد حكومة ريجان إلى تخفيض المعونة المقدمة إلى باكستان فى السنة المالية ١٩٨٨ . وقد قامت المنظمتان بتعهد حفلات عشاء على شرف رجال سياسة مؤيدين لتقديم المعونة لباكستان ، ومن بينهم - على سبيل المثال - تشارلز ويلسون عضو مجلس النواب الديمقراطى عن تكساس ، ووولتر جونز عضو مجلس النواب الديمقراطى عن كارولينا الشمالية .(٢٤)

وربما تكون منظمة « مسلمو أمريكا المتحدون » ، ومقرها سان فرانسيسكو ، أفضل مثال للنوع الثانى من التنظيمات - أى تلك التى قامت من أجل العمل السياسى خصيصا . وقد تأسست المنظمة فى ١٩٨٢ بأربعين عضوا ، وارتفعت عضويتها بنهاية ١٩٨٧ إلى أربعمائة عضو ، وأصبح لها فرعان فى لوس أنجلوس وساكرامنتو . ويقول عبد الغفور سيرانج رئيس المنظمة إن أنشطتها تتضمن « تسجيل المواطنين المسلمين فى السجلات الانتخابية ، وإصدار نشرة إخبارية تركز على القضايا السياسية ، وتنظيم المحاضرات »(٢٥) .

ومعظم التنظيمات من النوع الثانى تتكون من العديد من « روابط الناخبين المسلمين » التى تتكاثر عبر الولايات المتحدة . فيمكن العثور على مثل هذه الروابط فى مدن من قبيل شيكاغو ولوس أنجلوس وكليفلاند وهيوستون ونيويورك وأتلانتا . بيد أنه يبدو أن أنشطتها عشوائية ومبتلاة بالافتقار إلى المشاركة وسوء التنظيم . ويشكو سيرانج من أن « التواكل يصم الأمر بأكمله . فمعظم المسلمين غير معتادين على المشاركة فى

الأمور السياسية . وهكذا فإن علينا أن نشد الحصان إلى النبع ممسكين بلجامه وأن نجعله يشرب الماء » .(٢٦)

ويحتوى عدد ١٥ فبراير ١٩٨٨ من النشرة الإخبارية للمجلس الوطنى للشئون الإسلامية البيان التالى : « لقد اجتهد المجلس الوطنى للشئون الإسلامية فى تأييد العديد من المرشحين المسلمين لعضوية كونجرس الولايات المتحدة . ونرجوكم أن تبذلوا قصارى جهدكم للمشاركة فى العملية الانتخابية وتأييد مرشحينا » .(٢٧)

ومن بين أبرز المرشحين المسلمين لعضوية الكونجرس رياض حسين من نيويورك وبيل قريشى من كاليفورنيا . ورغم أن كلا الرجلين عملا على استمالة أصوات المسلمين بالظهور فى تجمعات إسلامية من قبيل مؤتمرات المناطق الخاصة بالجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ، ومأدبة طعام يوم العالم الإسلامى ، واستعراض يوم العالم الإسلامى فى نيويورك ، فإن المنظمات الإسلامية الأميل إلى المحافظة وجهت انتقادات إلى ما أخذته عليهما من المظهر الغربى المبالغ فيه .(٢٨) ولوحظ أن أفرادا من أعضاء الجمعية ، علاوة على البعض من أعضاء « الدائرة الإسلامية لأمريكا الشمالية » التى تسيطر عليها الجماعة الإسلامية ، والذين كانوا قد دخلوا إلى المجال السياسى مؤخرا ، قد أعرضوا عن دعم المرشحين وذلك على الأرجح لتطبعهما الواضح بالثقافة الأمريكية ، مثل عدم تربية اللحية ، واتخاذ أحدهما لاسم غربى ، وعجزهما عن استخدام مفردات الخطاب الإسلامى التقليدية . ولم يواجه المرشحان مثل هذه المشاكل مع منظمات أكثر تحررا مثل المجلس الوطنى للشئون الإسلامية .

ويتقدم المسلمون أيضا للترشيح للفوز بمواقع سياسية على مستوى أقل من ذلك . وعلى سبيل المثال ، فإن عدد مارس ١٩٨٨ من « يونيتى تايمز » غطى حملة عاتق أ . جيلانى للفوز بعضوية لجنة الدائرة الانتخابية على قائمة الحزب الجمهورى فى مدينة يورك بمقاطعة دى باج بولاية إلينوى . وكان يبدو أن حملة جيلانى تحظى بتأييد أبناء الجماعة الهندية - الباكستانية الذين ليست لهم ارتباطات بالحركة الاسلامية(٢٩) .

ومن بين العوامل التى تسىء إلى العمل السياسى الإسلامى فى أمريكا بحدة التشرذم المتنامى الذى حدث داخل المجتمع الإسلامى على مدى السنوات القليلة الماضية . وهناك ثلاثة انقسامات هى أوضح انقسامات وأكثرها حدة بشكل ملحوظ وهى الانقسام السنى - الشيعى ، والسلفى - الإخوانى ، والانقسام فيما بين صفوف الإخوان . وكان أوضح هذه الانقسامات ما حدث بين السنة والشيعة . وفيما قبل الثمانينات ، لم يكن هذا الانقسام ذو الأهمية التاريخية بارزا داخل أمريكا . وعلى سبيل المثال ، ووفقا لما ذكره إلياس بايونس الرئيس السابق للجمعية الإسلامية ، فإن أربعة من أوائل رؤساء رابطة الطلاب المسلمين كانوا شيعة ، وكان السنة والشيعة خلال ذلك الوقت يتعبدون سويا . بيد أن العلاقات بين المجموعتين تدهورت مع تصاعد أوار الحرب الإيرانية

العراقية . وهكذا ظهرت فى الجامعات « رابطة الطلاب المسلمين ـ المجموعة المتحدثة بالفارسية » بالتوازى فى كثير من الأحيان مع « رابطة الطلاب المسلمين » . وهكذا فإن منظمات من قبيل الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ورابطة الطلاب المسلمين ، ورابطة الشباب العربى المسلم ، وكلها فيما يقال تمول من قبل بلدان الخليج العربية إلى حد كبير ، بدأت فى توزيع أدبيات معادية للشيعة مثل « *الانعتاق من الشيعية* » ، و « *الخطوط العريضة* » ، و « *خداع الشيطان للشيعة* » . كما أن المطبوعات السلفية التى تصدرها دار الهجرة فى نيوجيرسى وجمعية مطبوعات مجلس الحق فى فانكوفر ، والنشرات الإخبارية ذات التوجه السلفى مثل « البشير » من بولدر بكولورادو ، و « السلف الصالح » و « النصيحة » الصادرتين عن رابطة الأمريكيين المسلمين فى بلومنجتون بولاية إنديانا ، كانت توجه الانتقادات كالمتوقع إلى المعتقدات الشيعية .

وبالطبع ، ردت الشيعة والجماعات المؤيدة للخمينى بأدبيات مناصرة للشيعة ولإيران ، وتبرز فى كثير من الأحيان فساد تنظيمات إسلامية من قبيل الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ورابطة الطلاب المسلمين والمعهد الدولى للفكر الإسلامى ورابطة الشباب العربى المسلم ، بسبب تحالفها المالى المزعوم مع حكومات المملكة العربية السعودية والكويت وقطر والبحرين والإمارات العربية المتحدة . ويقوم الطلبة العرب المسلمون ذوو الاتجاهات الدينية المحافظة ، بالإضافة إلى المجموعات التى يهيمن عليها الإخوان والجماعة الإسلامية بإدانة ـ تكاد تكون شاملة ـ للمطبوعات التى توزع عن طريق قسم المصالح الإيرانية فى السفارة الجزائرية ومؤسسة مصطازافان فى نيويورك مثل « *الهلال الدولى* » و « *المنبر الإسلامى* » اللتين تصدران فى كندا ، علاوة على « *الاتجاه الجديد* » التى تصدر فى ميريلاند ، وتتولى تحريرها كوكب صديق ، المحررة السابقة لصحيفة رابطة الطلاب المسلمين « *الآفاق الإسلامية* » ، وكتب أخرى جرى توزيعها من خلال قسم رعاية المصالح الإيرانية بالسفارة الجزائرية ، ومؤسسة مصطازافان فى نيويورك .

وقد استغل بعض مسئولى الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية كون أكثر من ثلاثمائة مسجد ومركز إسلامى تابعة إلى « الصندوق الاستئمانى الإسلامى لأمريكا الشمالية » ، وأنها مملوكة له بشكل استئمانى للعمل على تهيئة الفرصة للشيعة لتعبئة ما يكفى من المسلمين للفوز فى انتخابات المساجد المحلية . ومن الناحية النظرية ، يستطيع « الصندوق الاستئمانى الإسلامى » فى هذه الحالة أن يتدخل ويتولى السيطرة على العقار .

وبرزت مؤخرا فى أمريكا تلك المواجهات التى ميزت التفاعلات ما بين السلفيين والإخوان فى بلدان من قبيل الكويت ومصر والسودان . ورغم أن الإخوان سبقوا السلفيين فى استحداث التنظيمات الإسلامية فى أمريكا الشمالية ، فإن السلفيين قاموا على

مدى السنوات الثلاث الماضية تقريبا بخطوات هامة من أجل تنظيم أنفسهم . فقد نشأ فى نيوجيرسى وكندا مركزان رئيسيان للتنظيم السلفى . وساعدت جمعية مجلس الحق للنشر القائمة فى كندا (جمعية القرآن والسنة) ، ومن خلال جهود محمود مراد ، على تشكيل مراكز سلفية قوية فى لوس أنجلوس وواشنطن العاصمة . وأبدى أحد الأمراء السعوديين فى سفارة المملكة العربية السعودية فى واشنطن العاصمة ، علاوة على عبد الرحمن عبد الخالق وهو عضو إخوانى سابق ولكنه الآن قوة محركة فى جمعية إحياء التراث الإسلامى في الكويت ، اهتماما شديدا بدعم الجهود التنظيمية للسلفيين ، لا سيما جهود جمعية القرآن والسنة .

وقد وقعت حوادث عديدة بين السلفيين والإخوان على مدى السنة الماضية . إذ أبلغ المراقبون السلفيون بأنه أثناء البرنامج الصيفى المكثف للغة العربية الذى نظم فى واشنطن العاصمة فى صيف ١٩٨٧ برعاية سفارة المملكة العربية السعودية والذى تولى تنفيذه عدد كبير من المعلمين السلفيين ، اشتبك الطلبة السلفيون والإخوان بالفعل فى عراك بالأيدى أسفر عن ترك العديد من الطلبة الإخوان للبرنامج مبكرا . ولم يكن الزعماء السلفيون فى أمريكا سعداء بالمرة لما تصوروه من حملة يقودها أحمد زكى حماد رئيس الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ضد المراكز الإسلامية التى يسيطر عليها السلفيون وضد التعاليم السلفية . وكان الزعماء السلفيون قد انزعجوا فى البداية من زكى بسبب مقال كتبه ونشرته « *الآفاق الإسلامية* » بعد انتخابه لرئاسة الجمعية بوقت قصير . وكان قد أشار إلى السلفيين فى مقاله بطريقة اعتبروها مهينة .

وطوال الشهور التى تلت ظهور هذا المقال ، وجه السلفيون فى أنجولا وإنديانا وسيراكيوز ونيويورك وكوليج ستيشن بتكساس اللوم إلى زكى لتعبئة الإخوان فى تلك المناطق للتحايل من أجل استبعاد السلفيين من السلطة السياسية . وكانت الكيفية التى يتم التصدى بها لتلك المناورات السياسية المزعومة موضوعا غير رسمى للحديث فى أول مؤتمر وطنى عقده السلفيون فى الكلية الإسلامية الأمريكية أثناء عطلة عيد الشكر عام ١٩٨٧ . وكان من بين ما طرح على المؤتمر من طرق يمكن القيام بها للتصدى لذلك إحاطة السلفيين الأثرياء فى بلدان الخليج علما « بمؤامرة » الإخوان بحيث يتوقف المتبرعون عن تمويل الجمعية الإسلامية والمنظمات المؤسسية التابعة لها .

وعلى الرغم من أن منظمات مثل « الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية » عمدت إلى إغراء المسلمين من أبناء البلاد الأصليين بغية الحد من تيار متصاعد تجاه أكثر أعضاء هذه المجموعة نشاطا وتعليما ممن يلتزمون تأويلا سلفيا للإسلام ، إلا أن السلفيين استثمروا بعض الأخطاء الفادحة التى ارتكبتها الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية فى حق المسلمين الأمريكيين . مثال ذلك ما نجده فى نشرة صادرة عام ١٩٨٦ عن الجمعية تحت عنوان « مبادىء إرشادية للتخطيط متوسط المدى » ، إذ نقرأ فى فصل يوضح

نظرة الجمعية إلى الحركة الإسلامية العبارة التالية التي تلقاها المسلمون من أبناء البلد الأصليين بقدر من عدم الارتياح : « إذا عرفنا أن قيادة الجمعية خلال فترة تتراوح ما بين ١٠ إلى ١٥ سنة سوف تستقر في أيدى (هكذا) المسلمين المولودين على أرض هذا البلد ، فإن الجمعية يتعين عليها الاستمرار في إشراك هؤلاء المسلمين على مستوى اللجان وميدان العمل بهدف تدريبهم وإعدادهم للقيادة »(٣٠) .

وكان من الأمثلة الأخرى مقال ظهر في « *الآفاق الإسلامية* » بعنوان « الحياة عقب الشهادة » . وأثار المقال حفيظة عدد من القراء من الأمريكيين الأصليين بسبب ملاحظات من قبيل ما يلي :

> يدعو البعض (من الأمريكيين المسلمين) إلى قيام الأمريكيين المسلمين بتشكيل جماعات الدعم الخاصة بهم ، وإلى التجمع من أجل مناقشة القضايا ذات الأهمية للأمريكيين المسلمين ، وإلى أن يتوصلوا بأنفسهم للحلول التي تخصهم .
>
> وقد ينظر الأمريكيون المسلمون إلى أنفسهم عن غير وعى ، كأمريكيين ، على أنهم أرفع منزلة من « أبناء العالم الثالث » ... إن دعوتهم (الأمريكيين المسلمين) إلى التجمع وإلى استجلاء كنه الأمور بأنفسهم لا يمثل حقيقة حلا فعليا بقدر ما يمثل تجمعا تنظيميا .(٣١)

وقد نظر إلى هذه البيانات على أنها تكشف عن نظرة تنطوى على قدر من التعالى من الجمعية الإسلامية تجاه المهتدين . وبالتالى ، فإن عدد أعضاء الجمعية من الأمريكيين الأصليين في أغسطس ١٩٨٧ وصل إلى نحو أربعمائة عضو فقط . ومن الناحية الأخرى ، عمل السلفيون على اجتذاب المهتدين للعمل محررين لمنشوراتهم وقادة ودارسين للغة العربية والإسلام في المدينة بالمملكة العربية السعودية ، وهكذا انضم إلى صفوف السلفيين الكثير من المهتدين بحيث بدأوا في عقد المزيد من المؤتمرات للاستماع إلى محاضرات باللغة الإنجليزية ، وبحيث أنهم يصدرون الآن إحدى نشراتهم الإخبارية باللغة الإنجليزية وحدها بعد أن كانت تصدر فيما سبق باللغة العربية فقط . وخلال السنتين الأخيرتين ارتفع عدد منشوراتهم باللغة الإنجليزية من منشور واحد إلى أربعة .

كما حقق قسم الشئون الدينية في سفارة المملكة العربية السعودية نجاحا كبيرا في تنمية علاقات طيبة مع جماعة المسلمين الأفروأمريكيين . ونُقل خليل الخليل ، الذى يقال إنه من « الإخوان » السعوديين ، من كاليفورنيا إلى السفارة السعودية ، وجاء ذلك من ناحية نتيجة لقدرته على اكتساب ثقة جماعات المسلمين الأمريكيين في كاليفورنيا . ويفترض أن خليل ساعد السفارة التي رعت برنامجا صيفيا مكثفا لتعلم اللغة العربية من أجل المسلمين الأفروأمريكيين بالدرجة الأولى . وقد زود المشتركون في البرنامج بغرفة دراسة وأماكن إقامة بالمجان ومنحة دراسية تبلغ خمسمائة دولار على الأقل . وخسرت الجمعية الإسلامية ، التي كانت تنظم برنامجا مكثفا لتعليم اللغة العربية في نفس الوقت ، دارسيها الذين انسحبوا من برنامجها لينضموا إلى البرنامج السعودى ، رغم أن

الأفروأمريكى المسلم إحسان باغبى كان القوة المحركة الرئيسية خلف برنامج الجمعية ، فهو الذى صمم البرنامج واضعا فى ذهنه أن يناسب الأمريكيين المسلمين على وجه الخصوص .

ولا يزال من السابق لأوانه تماما تحديد ما إذا كانت التنظيمات التى يسيطر عليها الإخوان ستستطيع التغلب على صورتها السلبية لدى الأمريكيين المسلمين ، أو ما إذا كان السلفيون سيستطيعون المحافظة على إنجازاتهم الإيجابية الأولية . فكثيرا ما كانت الجهود السعودية التى بذلت فيما مضى بين الأمريكيين المسلمين تفشل بسبب شعور المسلمين بأنهم « يُتاعون » . ولم يحقق الطلبة الأمريكيون الذين يدرسون فى المملكة العربية السعودية نجاحا بوجه خاص فى التأقلم مع البيئة . وقد خاب أمل الطلاب ، وأصبحت الجامعات السعودية بدورها تلتزم الحذر إزاء قبول الطلاب الأمريكيين .

ويمكن أن ينسب للإخوان فضل تكوين العديد من التنظيمات الإسلامية فى أمريكا . فرابطة الطلاب المسلمين التى تشكلت فى ١٩٦٣ كانت تمثل فى كثير من الأحيان جهدا تعاونيا شارك فيه أعضاء من « الإخوان » من مصر والعراق وسوريا والسودان . بيد أن عددا من أعضاء الرابطة المنتمين إلى الجماعة الإسلامية أبدوا استياء مما ظنوا أنه افتقار إلى الحركة داخل « الجمعية الإسلامية » . وهكذا قام هؤلاء الأعضاء ، أثناء أحد مؤتمرات الجمعية ، بتشكيل « الدائرة الإسلامية لأمريكا الشمالية » . ولا تزال الدائرة تنظيما يقوم فى الأساس على عضوية هندية ـ باكستانية ، إلا أن المنظمة نظرت مؤخرا فى ضم قيادة أكثر تمثيلا للأمريكيين الأصليين ، والدخول إلى المعترك السياسى . وفى شيكاغو ، تفوقت « الدائرة الإسلامية » على « الجمعية الإسلامية » فى تعبئة جماهير المسلمين بشأن قضيتى فلسطين وأفغانستان ، والتصدى « لتشويه » الإسلام فى وسائل الإعلام ، على الرغم من أن رئيس الجمعية يقطن فى شيكاغو .

وأصبحت الانشقاقات بين جبهات « الإخوان » التى تشكل « الجمعية الإسلامية » لأمريكا الشمالية واضحة خلال انتخابات الجمعية عام ١٩٨٦ . ويزعم بعض أعضاء الجمعية أن عملية الترشيح تأجلت عدة مرات إلى أن تمكن المعهد الدولى للفكر الإسلامى من حشد ما يكفى من التأييد لضمان انتخاب أحمد زكى (يفترض أنه عضو من « الإخوان » المصريين) . وكان من الجلى أن رجال الحرس القديم من « الإخوان » الأكثر « تمسكا بالتعاليم » كانوا يؤيدون شوقى زهران على أحمد زكى . وكان السودانيون والتونسيون والجبهات الإخوانية الأكثر تحررا يؤيدون قطبى مهدى الرئيس السابق للجمعية . وكان الطلاب الماليزيون منقسمين ، فالمجموعة الماليزية للدراسات الإسلامية ، المشكلة على نسق الإخوان ، تؤيد بطبيعة الحال بطلها أحمد زكى . وكان أعضاء حركة الشباب المسلم الماليزى ، الذين لا يزالون يشعرون بالمرارة إزاء ما اعتبروه تورطا من قبل أحمد زكى فى تقسيم الطلاب الماليزيين فى أمريكا ، يؤيدون

قطبى مهدى . وحاول السودانيون حشد مجموعات عديدة ، من بينها أمريكيون مسلمون ، خلف مهدى ، ولكنهم كانوا قد تأخروا كثيرا ، وكانت جبهات الإخوان الأخرى قد شنت بالفعل حملة بالهاتف والخطابات لإبلاغ الزملاء من أعضاء « الإخوان المسلمين » بالكيفية التى يصوتون بها .

وعقب انتخاب زكى رئيسا للجمعية الإسلامية ، أجريت بعض التغييرات الملحوظة فى التمثيل داخل هيكل لجان الجمعية وفى المشاركة فى أحداثها . وفيما يلى بعض نماذج من الأعمال التى تعزى إلى زكى :

١ - استبدل محمد نور ، الذى يقال إنه عضو فى الجبهة الوطنية الإسلامية فى السودان تحت زعامة حسن الترابى ، فى رئاسة لجنة الفقه فى الجمعية بطه جابر المدير العراقى للمعهد الدولى للفكر الإسلامى .

٢ - أعفى عبد العزيز ع . عبد العزيز ، ويقال أيضا إنه عضو فى الجبهة الوطنية الإسلامية ، من مسؤولياته فى المقر الرئيسى للجمعية .

٣ - أعفى طلعت سلطان ، مدير إدارة التعليم فى الجمعية وعضو الجماعة الإسلامية ، من مسؤولياته فى الجمعية . وقد ذهب بعد ذلك إلى مكة للعمل بالتدريس .

٤ - كان من بين المتحدثين المدعوين إلى المؤتمر السنوى للجمعية عام ١٩٨٧ أعضاء من « الإخوان » من خارج البلاد بأكثر مما كان يحدث فى المؤتمرات التى عقدت فى الماضى القريب .

٥ - تم القضاء تماما على الآراء المخالفة داخل « *الآفاق الإسلامية* » ، مع التركيز على مقالات رئيس الجمعية وآرائه أكثر مما كان يحدث فى الماضى .

٦ - استقال أمريكى مسلم وثيق الصلة بالجبهة الوطنية الإسلامية من منصبه فى المقر الرئيسى للجمعية احتجاجا على الطريقة التى أجريت بها انتخاباتها والاتجاه الذى يقود زكى الجمعية إليه .

٧ - وقد ذُكر أن عضوية رابطة الشباب العربى المسلم أصبحت تلقائيا جزءا من عضوية الجمعية مع الحق فى التصويت فى انتخابات الجمعية . وهذه الخطوة وحدها ستساعد على ضمان سيطرة « الإخوان » على المنظمة لسنوات كثيرة مقبلة . وكان رئيس الرابطة وقت اتخاذ هذا القرار أحمد الحطاب ، الذى يقال إنه عضو فى « الإخوان » المصريين وصديق شخصى حميم لأحمد زكى .

ولم تحدث هذه التغييرات بدون ردود فعل . فقد حاول مقال نشر فى عدد مارس ١٩٨٨ من « *الهلال الدولى* » ، وأعيد نشره ثانية فى عدد أبريل ١٩٨٨ من « *المنبر الإسلامى* » ، حاول المقال مهاجمة شخص أحمد زكى بزعم أنه وآخرين من « الإخوان »

الأعضاء في رابطة الطلاب المسلمين تلقوا في ١٩٧٨ و ١٩٧٩ أموالا عن طريق السفارة الليبية لتغطية مرتباتهم .(٣٢)

وقد كان للاقتتال السياسي ما بين مجموعات المسلمين آثار عديدة يحتمل أن تؤثر على مشاركة المسلمين في المعترك السياسي :

١ ـ ازدادت فجيعة عدد من المهتدين إلى الإسلام من جراء التناقض ما بين الكلام المنمق والحقيقة فيما يتعلق بالأخوة الإسلامية . وقد ساور بعض الزعماء المسلمين الانزعاج من جراء عدد المرتدين ، وأخذوا يعملون على وضع برامج لعلاج هذه المشكلة .

٢ ـ لا يبدو أن أي تنظيم إسلامي قادر وحده على أن يعالج تباين الآراء بشأن الإسلام والعمل الإسلامي بين المسلمين في أمريكا . ويجرى ترفيع منظمات محلية قوية ، مثل المركز الإسلامي لكاليفورنيا الجنوبية ومركز جماعة المسلمين الموجود في شيكاغو ، لتتخذ وضعا وطنيا بما يتيح بدائل للمنظمات الوطنية القائمة . ومن المحتمل أن يُستخدم عدد من المنظمات المماثلة كنقاط تجميع للمسلمين ذوى الآراء المتماثلة إذا ما استمر الاستقطاب داخل المنظمات القائمة .

٣ ـ ومع تضاؤل الأموال الآتية من البلدان المنتجة للنفط ، إضافة إلى تنامي عدد المنظمات الإسلامية ، سيصبح من الصعب جمع الأموال من أجل العمل السياسي . وستقلص الميزانيات بحيث تفي بالتكاليف اللازمة للصيانة فحسب . والجمعية الإسلامية مثقلة بالفعل بعجز يبلغ نحو مليون دولار .

ويبقى أن نرى الكيفية التي سيعالج بها المسلمون والمنظمات الإسلامية تلك المشكلات الجسام المتعلقة بزيادة التشرذم ، والصدع المتنامي بين المواطنين الأصليين والمهاجرين ، والمشكلات المالية ، والسخط المنتشر بين عدد متنام من النساء المسلمات حيال الأدوار الإسلامية التقليدية للمرأة ، والحاجات المتزايدة للرعاية من فقهاء إسلاميين غير معدين لهذه المهمة بشكل جيد ، وهلم جرا . ومن المحتمل جدا أن تسرى الانشقاقات الأبرشية الكبيرة التي تميز المجموعات المسيحية في أمريكا على الإسلام في أمريكا ، مع قيام كل مجموعة بالترويج سياسيا لمصالحها وحدها .

الهوامش

١ - Yvonne Y. Haddad, *A Century of Islam in America* [The Muslim World Today, no. 4] (Washington, D.C.: Islamic Affairs Program, The Middle East Institute, 1986), p. 1; and Carol L. Stone, "Census of Muslims Living in America," February 1988, p. 6 (photocopied).

٢ - Haddad, *A Century of Islam*, pp. 1-2

٣ - Stone, "Census of Muslims", p. 13

٤ - "Islamic Society of North America, Guidelines for Medium Range Planning, Report of the Planning Committee", December 22, 1986, p. 6 (photocopied).

٥ - S.H. Azmi, "An Analysis of Religious Divisions in the Muslim Community of Toronto," December 27, 1987, p. 26 (photocopied).

٦ - Amer Haleem, "Path to Peace : Calling to Allah in America", *Islamic Horizons*, 16 (December 1987), 29.

٧ - المرجع السابق ، ص ٣٠

٨ - المرجع السابق .

٩ - المرجع السابق ص ٣١ .

١٠ - عن حرم الجامعات : منظمة الطلبة العرب فى الولايات المتحدة وكندا ، الاتحاد العام للطلبة الفلسطينيين ، ورابطة الطلبة العرب (جامعة ويسكونسين ، ماديسون) ، وجمعية الطلبة العرب (جامعة هارفارد) ، ورابطة الطلبة الفلسطينيين (جامعة ماريلاند) ، ولجنة التضامن الفلسطينى (جامعة ولاية نيويورك فى بينغامتون) ، ولجنة التضامن مع شعب فلسطين ، والائتلاف من أجل الدفاع عن حقوق الإنسان الفلسطينى (جامعة كانساس) ، ولجنة حقوق الإنسان الفلسطينية (جامعة كورنيل) . انظر : Jonathan S. Kessler and Jeff Schwaber, *The AIPAC College Guide : Exposing the Anti-Israel Campaign on Campus* [AIPAC Papers on U.S.- Israel Relations, no.7] (Washington D.C.: America Israel Public Affairs Committee, 1984). ص : ٧ و ١٣ . وعن غير الجامعات : رابطة خريجى الجامعات الأمريكيين العرب ، والرابطة الوطنية للأمريكيين العرب ، وحملة حقوق الإنسان الفلسطينية ، واللجنة العربية الأمريكية لمناهضة التفرقة العنصرية ، ومؤسسة عطية .

١١ - Haleem, "Path to Peace", 29

١٢ - تسجيل بالفيديو لخطاب ألقاه إحسان باغبى ، غير موثق .

١٣ - *Wall Street Journal*, 22 March, 1988

١٤ - المرجع السابق .

١٥ - *Unity Times*, January/February, 1988, pp. 1,12.

١٦ - Flyer announcing Muslim League of Voters, U.S.A., "Candidates Forum 88", February 19, 1988.

١٧ - Paul Findley, *They Dare to Speak Out* (Westport, Conn.: Lawrence Hill and Company, 1985) pp. 41-47.

١٨ - Nahid Khan, "Start PACing," *Islamic Horizons*, 16 (November 1987), 14.

١٩ - "Islamic Society of Greater Houston", *Islamic Horizons*, 16 (December 1987), 44.

٢٠ - Pakistan Association of America (Detroit, Mich.), *Newsletter*, February 1988.

٢١ - Khan, "Start PACing", p. 13.

٢٢ - المرجع السابق ، ص ١٤ .

٢٣ - National Council on Islamic Affairs (New York), *Bulletin*, No. 38, February 15, 1988.

٢٤ - Samir El-Sayed, "Focus on Arabs and Islam," *The Washington Report on Middle East Affairs*, 5 (April 1987), 14.

٢٥ - Khan, "Start PACing", p. 14.

٢٦ - المرجع السابق .

٢٧ - National Council on Islamic Affairs, *Bulletin*, No. 38.

٢٨ - *Unity Times*, January / February 1988, p. 4.

٢٩ - *Unity Times*, March 1988, p. 1.

٣٠ - "Islamic Society of North America, Guidelines for Medium Range Planning", p. 3.

٣١ - Nahid Khan, "Life After Shahada", *Islamic Horizons*, 16 (December 1987), 16.

٣٢ - *Crescent International*, March 1-15, 1988, p. 10.

الفصل التاسع

الدعوة فى الغرب

لارى أ. بوسطن

الدعوة فى أمريكا : من الشرق إلى الغرب

يندرج مفهوم إرساليات التبشير فى الإسلام بالأساس تحت الكلمة العربية « *الدعوة* » . ويأتى هذا المصطلح من جذر يعنى « ينادى » أو « يدعو » ، ومن ثم فإن « الدعوة » تعنى « نداء » أو « دعوة » ، وتعنى فى الاستخدام المتخصص « النشاط التبشيرى » بمعنى أن المسلم يدعو شخصا ما يعتبره غير مؤمن لكى يسلم لله .[1] وتبدو هذه الفكرة فى القرآن فى آيات مثل الآية ١٢٥ من سورة النحل :

ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾

غير أن الوحى لايشير إلى آية منهجية معينة أو نموذج استراتيجى محدد ، وبالتالى فإن التنفيذ العملى لهذا الأمر « بالدعوة » اتخذ عدة أشكال على مدى التاريخ الإسلامى .

فالنبى صلى الله عليه وسلم ، على سبيل المثال ، دعا سكان مكة إلى الانضمام إليه فى عبادة الإله الواحد بواسطة تبليغ شفوى *بالتوحيد* فى حرم الكعبة . وعند وفاته كان العلم بدين *الله* قد انتشر بواسطة *المجاهدين* (أولئك الذين فتحوا الشرق الأوسط وشمال افريقيا) ، والمهاجرين من شبه الجزيرة العربية إلى أراضى الإسلام الجديدة ، والتجار . وأدخل الصوفية تغييرات بارعة على مفهوم الدعوة ، إذ دعوا الرجال والنساء إلى الخبرة المباشرة بالإله إضافة إلى معرفة صفاته . واتخذ المصطلح بالنسبة للطائفة الإسماعيلية معانى سياسية إضافية ، وسعى *دعاتهم* (« الدعاة » أو « المبشرون ») إلى نشر شكل معين من الإسلام بطرق قد يعتبرها البعض مثيرة للشبهات إلى حد كبير .

وخلال العصور الوسطى أصبحت *الطرق* الصوفية الوسائط الرئيسية التى انتشر بها الإسلام ، وتوغل السكان المسلمون إلى أعماق إفريقيا وآسيا وباتجاه الشرق حتى اندونيسيا .

ولم تسمع *الدعوة إلى الإسلام* فى أمريكا الشمالية قبل القرن التاسع عشر . ونسعى فى هذا الفصل إلى تصنيف الفلسفات التبشيرية لنحو أربعة ملايين مسلم يقيمون فى الوقت الراهن فى الولايات المتحدة وكندا . وتتمثل إحدى طرق القيام بذلك فى اقتراح نهجين متمايزين بشكل عام يمكن تسميتهما على التوالى : الدفاعى ـ المسالم ، والهجومى ـ الجهادى . ويتسم بالنهج الأول اتجاه المسلمين المنطوين على أنفسهم ، بمعنى أنهم مهتمون فحسب أو بالدرجة الأولى بالاحتفاظ بهويتهم الإسلامية والمحافظة عليها وليس بانتشار الهوية الاسلامية عن طريق دعوة البيئة غير الإسلامية المحيطة بهم إلى الإسلام . وينطبق النهج الثانى على أولئك الذين يريدون تحويل المجتمع غير المسلم ، على المستويين الفردى والجمعى معا ، ليعكس القيم والمعتقدات الإسلامية .

وقد ترتب التوجه الدفاعى ـ المسالم على العوامل التى استفزت الموجات المبكرة من هجرة المسلمين إلى الولايات المتحدة وكندا . وقد خففت اعتبارات نفعية من المعوقات المذهبية والعقيدية التى تحول دون إقامة المسلم فى *دار الكفر* ، ومن هذه الاعتبارات الحاجة إلى الهروب من ظروف آخذة فى الاضطراب بشكل متزايد فى أوروبا الشرقية والشرق الأوسط . وسرعان ما تبنى المستوطنون روح الفردية التى يتصف بها الأمريكيون الآخرون ، وقد ساعدهم ذلك على الامتزاج بسهولة فى المجتمع . وانحصر دور الاعتبارات الدينية على إنشاء تنظيمات تعكس شتى الخلفيات العرقية والاقتناعات الدينية الملازمة لمختلف السكان المسلمين .

ويتكون أنصار المجموعة المجاهدة بالدرجة الأولى من أقلية من المهاجرين المسلمين إلى أمريكا الشمالية الذين قاوموا متلازمة بوتقة الصهر فلم يتم استيعابهم داخل المجتمع إلا بقدر ضئيل فحسب . وهؤلاء الأفراد مقتنعون بأن المسلم المستوعب يعجز عن أداء الشهادة الموثوق بها على المجتمع المحيط به ، ولا يستطيع أن يقدم بديلا للظروف الاجتماعية السائدة لأن أسلوب حياته يضمر توحدا مع هذه الظروف وقبولا لها . ولذلك يرغب المجاهد فى النأى بنفسه بطرق معينة عن المجتمع الأمريكى بما يتيح لحياته أن تمثل نقيضا لأساليب الحياة التى تحيط به .

ويتكون العنصر الثانى فى فئة المجاهدين من المهاجرين الجدد الذين تحقن بهم مجتمعات أمريكا الشمالية بمعدل ٢٥٠٠٠ إلى ٣٥٠٠٠ شخص سنويا . ورغم أن الكثيرين من أولئك قد يعتبرون سلبيين أو حتى مسلمين بالاسم فى أوطانهم ، فإن ظاهرة نفسية مثيرة للاهتمام تحدث عندما يدخلون إلى بلد غير مسلم ، كما لاحظت حداد ولوميس : « وجد الكثيرون أن وعيهم بالهوية الدينية قد تضاعف فى السياق الأمريكى

مع قيام الناس بسؤالهم عن المعتقدات الأساسية لدينهم » .[٢] وهكذا يصبح عدد غفير من المسلمين مجاهدين نتيجة لرد فعل محدد لموقف ثقافى أو بيئى . غير أن ردود الفعل تلك لاتكون متجذرة فى كثير من الأحيان فى سلوكيات إسلامية واضحة المعالم ، ومن ثم تفتقر إلى التماسك . ويسفر ذلك فى بعض الأحيان عن تضارب بين الاعتبارات التعصبية والعرقية والوطنية وبين ما قد يعتبر أمورا إسلامية حقة . وكان بوسع البعض فحسب أن يفكروا من منطلق نسق إسلامى يتخطى الاعتبارات الثقافية وغير متوحد مع خلفية عرقية معينة .

ويجب ، لعدة أسباب من بينها ما أشرنا إليه توا ، وصف الجهاد التبشيرى المسلم فى أمريكا الشمالية بأنه لايزال فى مهده . غير أنه يمكن رؤية نضج بطىء فى الوعى المتزايد بالحاجة إلى صيغة إسلامية لما يمكن تسميته بالنهج الباطنى / الشخصى فى مقابل النهج الخارجى / المؤسسى للنشاط التبشيرى . فماذا تدل عليه هذه التعبيرات ؟ يمكن ، بصفة عامة ، تقسيم الاستراتيجيات المتعلقة بنشر المعتقدات الدينية إلى فئتين . ويحدد هاتين الفئتين المستوى المجتمعى الذى يتم به دخول العنصر التبشيرى فى صورة ثقافة مستهدفة انطلاقا من رؤية الهداية الدينية . وقد يحدث الدخول بداية إما على المستويات العليا الحاكمة لمجتمع ما (على مستوى الهياكل التنفيذية والتشريعية والقضائية والاقتصادية والهياكل الادارية الأخرى) أو على المستويات الأدنى عند الأفراد (بين الجماهير) . ويعتنى النهج الأول فى الأساس بتحويل المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلى هياكل ذات أسس دينية وتحقيق التماثل الظاهر للأفراد مع شعارات تلك الهياكل . ومن هنا جاء نعت الخارجى / المؤسسى . ويسعى النهج الباطنى / الشخصى ، من الناحية الأخرى ، إلى أن يحقق أولا التحول الدينى الباطنى لدى أكبر عدد ممكن من الأفراد استنادا إلى الاعتقاد بأن نفوذ هؤلاء الأشخاص سيغير هياكل المجتمع بمرور الزمن . وارتبطت هذه المفاهيم فى تاريخ المسيحية بتباين السياسة والطقوس الكنسية ، وتشكل أساسا لتصنيف ملل أو طوائف معينة . وتتبنى الجماعات الخارجية / المؤسسية المذهب الأخروى للنزعة المناهضة للايمان بالعصر الألفى ، وتنظر إلى « ملكوت الرب » بوصفه مملكة يلتحم فيها المجالان الدينى والسياسى بشكل لا انفصام له . ومن ثم فإن توسيع الهيمنة السياسية لبلد مسيحى يرقى إلى توسيع « ملكوت الرب » .

وقد بنى النهج التبشيرى الإسلامى المبكر على مثل ذلك النهج الخارجى / المؤسسى مندرجا تحت مفهوم *الجهاد* . وخلقت الفتوحات السياسية فى القرنين السابع والثامن الميلاديين بيئة أمكن غرس العقيدة الإسلامية فيها وتعهدها بالرعاية وجنى ثمارها . ويشير نيهيميا ليفتزيون إلى أن المؤرخين المسلمين أنفسهم يبرزون « دور القوة المؤقتة فى خلق بيئة إسلامية كاملة كشرط مسبق لتنشئة الاتجاه والمزاج الفعلى الصحيحين لدى الأفراد » .[٣] وقد تشكلت هذه البيئة بواسطة المؤسسات الإسلامية التى

أنشأها المجاهدون ومن تبعوهم . واشتملت هذه الهياكل على *المسجد* و*المدرسة* وعلى نظام تشريعي يقوم على القانون أو الشريعة ، ونظام قضائي ونظام اقتصادى . وقد أثرت البيئة التى خلقتها تلك المؤسسات على السكان الأصغر سنا فى الأراضى المفتوحة بوجه خاص ، حيث إنها حلت محل الثقافة التى كان يلتزم بها الأشخاص الأكبر سنا بفعل التنشئة الثقافية . وبالنسبة للصغار ، الذين لم تكن هذه العملية قد اكتملت داخلهم بعد ، لم يكن تغيير الولاء إلى الأنساق السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية الجديدة يمثل عملية تأقلم صعبة . ومع توالى الأجيال ، أصبحت التنشئة الثقافية تجرى وفقا للبيئة الإسلامية على نحو متزايد حيث كانت الثقافة السابقة تنتهى عادة إلى غياهب النسيان أو تستبقى بشكل غير دقيق فى المواريث الشعبية فحسب .

وعودة إلى موضوع دراستنا - قارة أمريكا الشمالية - فإن التساؤل يثور عما إذا كان يمكن تنفيذ مثل هذه الاستراتيجية التبشيرية فى الولايات المتحدة وكندا . من الصعب تخيل أن أقلية تمثل أقل من ٢ فى المائة من مجموع السكان ، يمكن أن تأمل فى خلق كنف إسلامى حقيقى فيما بين السكان بواسطة نهج خارجى / مؤسسى . ومن ثم فإن من الضرورى إيجاد استراتيجية بديلة .

وفى المسيحية ، ظهر هذا البديل فى القرن التالى للإصلاح البروتستانتى عندما اقترح الألمانى اللوثرى فيليب جاكوب سبينر تغيير بؤرة الحياة الدينية للمسيحية من الاعتبارات الخارجية (بما فى ذلك الشئون السياسية) إلى الأمور الباطنية على مستوى الفرد . وهذا التركيز ، المعروف بالتَقَوِيَّة ، له شأنه بالنسبة للعمل التبشيرى ، ليس لأنه يُعنى بإحكام السيطرة على الهياكل المجتمعية من أجل إنشاء بيئة يمكن أن تتحقق فيها هداية الأفراد ، وإنما لأنه يهدف أولا إلى هداية الأفراد على المستوى الجماهيرى . ومن المفترض أن يُحدث التزايد التدريجى فى عدد الأفراد المهتدين والمقومين تأثيرا منشطا فى المجتمع بصفة عامة .[٤] وهذا هو جوهر النهج الباطنى / الشخصى .

وفى تاريخ الإسلام ، فإن الظاهرة المعروفة بالصوفية مشابهة فى كثير من الأوجه للتَقَوِيَّة المسيحية . فقد أضفى الطابع الروحى فى الصوفية على المفهوم الخارجى / المؤسسى للجهاد واستخدم لوصف المجاهدة لتطهير باطن المرء . ويصف جلال الدين الرومى الذائع الشهرة كيف شارك الأنبياء والقديسون فى الجهاد الأكبر لوأد الأنانية وهجر الرغبات الشخصية والشهوات الحسية .[٥] وبقدر ما استطاع المسيحيون التقويون أن يتخطوا العمل التبشيرى الخارجى / المؤسسى فى زمانهم بتركيز الاهتمام على الجماهير ، فإن الصوفية عرضت عملا تبشيريا باطنيا / شخصيا يهدف إلى هداية الأفراد ثم يعقبها تدريب على القيام بالتعاليم الاسلامية التى يعتقد بأن تطبيقها يعين المهتدى على التأثير على المجتمع . فالتبشيرية الصوفية إذن يمكن تطويعها بسهولة مع الأحوال التى يجد المسلمون انفسهم فيها فى أمريكا .

بيد أن الصوفية لم يكن لها فيما يبدو دور رئيسى فى إقامة شاهد إسلامى مباشر فى أمريكا . ولم يجد كاتب هذه الدراسة الكثير مما يلمح إلى وجود طريقة صوفية رئيسية فى العشرات مما فحصه من الشهادات التى أدلى بها المهتدون . كما أن أيا من المناقشات التى أجراها مع المسلمين أو أدبيات شتى التنظيمات الاسلامية المنخرطة فى أنشطة الدعوة لم تفصح عن إشارات من هذا القبيل . ورغما عن ذلك فإن كثيرا من نفس هذه التنظيمات اتبع فلسفة التبشير الباطنى / الشخصى . فمن أين حصلت على هذا النهج ؟ أزعم بأنه حدث تأثير صوفى *غير مباشر* يمكن إرجاعه إلى حركتين فى العالم الإسلامى تكشفان ، رغم أنهما نشأتا وتطورتا فى بلدين مختلفين ، عن تماثل فى المذهبية وأساليب التطبيق .

اتخذت أولى هاتين الحركتين طابعها المؤسسى فى التنظيم المعروف باسم « الإخوان المسلمون » الذى أسسه حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) المصرى الجنسية . وكان البنا منذ باكورة عمره قد تعرض لتأثيرات متعددة ، بما فى ذلك دروس تاجر صوفى اسمه أبو محمد شوشة . وفى غضون وضعه لبرنامجه الميدانى بشكل صوفى حقيقى سلم البنا بأن « الخطوة الأساسية فى النهضة ، والتى تبز 'الإصلاح العملى ' ، هى 'الصحوة الروحية' الهائلة فيما بين *الأفراد* ... فلا يمكن إنقاذ شعب ما قبل إنقاذ *الأفراد*[٦] » . (التشديد على كلمتى « الأفراد » من فعل المؤلف) . وأصبح الهدف الطويل المدى للإخوان المسلمين إنشاء « نظام إسلامى » . ويشير هذا المفهوم إلى « مجموعة من مبادىء قانونية (غير سياسية) مما يعتبر أساسيا للمجتمع المسلم مهما كان الشكل الذى يتخذه النظام السياسى على وجه الخصوص » .[٧] وعلى هذا فإنه ينظر إلى النظام الإسلامى فى بعض الدوائر على أنه مرادف تقريبا « للمحيط » الذى أشار إليه ليفتزيون . والاختلاف الوحيد بين الاثنين هو السياق وليس الجوهر . فمحيط ليفتزيون نتاج للنهج الخارجى / المؤسسى التقليدى ، فى حين أن الترتيب المنطقى للأهداف الأربعة الرئيسية للاخوان المسلمين يمثل قلبا لهذه الاستراتيجية : (١) جعل كل فرد مسلما حقيقيا ؛ (٢) تنشئة الأسرة المسلمة على الهدى الإسلامى ؛ (٣) تأسيس أمة مسلمة ؛ (٤) تأسيس دولة إسلامية فى مصر .[٨] وسمح وضع الأفراد على قمة قائمة الأولويات بمشاركة الجماهير فى النشاط الاصلاحى ومنح الناس هدفا يمكن تحقيقه .

والتنظيم الثانى الذى مارس تأثيرا صوفيا غير مباشر على الإسلام فى أمريكا بتأكيد النهج الباطنى / الشخصى هو « الجماعة الإسلامية » ، التى أنشأها أبو الأعلى المودودى (١٩٠٣ - ١٩٧٩) الهندى الجنسية . وقد تعرض ، مثل حسن البنا ، منذ سن مبكرة لتأثيرات صوفية ، إذ كان سليلا مباشرا لأبى الأعلى ، أول عضو فى الطريقة الشيشتية يستقر فى الهند بشكل دائم . وكان المودودى يتحدث عن حركة إسلامية ، وكان يسعى مثل البنا إلى تزويد الجماهير بأهداف وأنشطة مؤقتة بالنظر إلى عدم وجود مجتمع إسلامى معلن أو دولة أو خلافة إسلامية معلنة . ولم يكن ضروريا - وفقا لأفكاره -

الانتظار إلى حين إقامة أو تجديد هذه المؤسسات حتى يتسنى خلق البيئة الاسلامية ، اذ يمكن خلق هذه البيئة بواسطة الناس أنفسهم ، وهو مايسفر فى نهاية الأمر عن تغييرات ثورية فى المستويات العليا من المجتمع .

وقد كان لمفهوم « الحركة الإسلامية » تأثير كبير على المسلمين فى الغرب . إذ أن له جاذبية بفعل تركيزه على المنظور الكلى ؛ فإن فكرة تأثير الإسلام على كل جانب من حياة الفرد يحول الدين من مجرد ملحق لخلفيات عرقية معينة إلى وجه من وجوه الحياة اليومية يتطلب التزاما وعملا شخصيين . والتركيز الباطنى / الشخصى على الكافة نظرا لتشكلها من أفراد على وجه الخصوص ، من شأنه أن يسهم فى تبديد الشعور بالعجز لأن تقرير ظروف الحياة تخرج تماما عن سيطرة الشخص العادى .

وقد دخلت الفلسفتان التبشيريتان للبنا والمودودى إلى قارة أمريكا الشمالية عبر ثلاثة مسارات مختلفة على الأقل . المسار الأول هو تدفق المهاجرين من مصر وباكستان خلال فترات القهر التى تميز بها تاريخ هذين البلدين الأقرب عهدا . بيد أن تأثير هؤلاء المهاجرين تشتت نظرا لأنه لم يكن من السمات المميزة للمسلمين بصفة عامة أن يعيشوا فى أماكن متقاربة جغرافيا . غير أن هذه الظاهرة كانت هامة من حيث إنها هيأت لمحاولات الدعوة المنظمة مجموعات متعاطفة من الأشخاص تستمد منهم المدد .

وكان الدرب الثانى رابطة الطلاب المسلمين ، وهى أنشط تنظيمات الدعوة فى أمريكا بدون شك . وكان الكثير من الأعضاء المؤسسين لهذه الوكالة أعضاء أو لهم صلات بأحد التنظيمين السالف ذكرهما ، وقد جرى عن طريق هؤلاء الأشخاص دمج أفكار البنا والمودودى المذهبية فى أهداف وفلسفات هذه المنظمة .

والدرب الهام الثالث الذى دخلت بواسطته الأفكار المعروضة هنا إلى الغرب خطب وكتابات خورام مراد ، وهو تلميذ للمودودى . لقد أخذ مراد ما يعتبر فى جوهره أفكارا شرقية وطبقها فى سياقات غربية ؛ وبهذا العمل أعطى تساوقا فلسفيا واستراتيجيا لمفهوم الدعوة فى أمريكا . وتعتبر الحركة الإسلامية بالنسبة له « كفاحا منظما لتغيير المجتمع القائم إلى مجتمع إسلامى يقوم على القرآن والسنة ويجعل الإسلام .. الأسمى مقاما والمهيمن ، وخاصة فى المجالات الاجتماعية ـ السياسية » .[٩] ورغم أن ذلك يحمل مظهر الفلسفة الخارجية / المؤسسية ، فإنه يوضح فى كتابات أخرى أن « المجال الاجتماعى ـ السياسى » يشمل الجماهير وأن « الهدف النهائى للحركة الإسلامية لن يتحقق إلا إذا اضطلع الجمهور المحلى بالكفاح ، لأن الجماهير وحدها القادرة على تغيير المجتمع إلى مجتمع إسلامى » . والهدف الفورى لمراد هو « توصيل رسالة الإسلام الأساسية إلى كل فرد من غير المسلمين للفوز بتفهمهم الصحيح للإسلام ، مما يفضى إلى تعاطف صادق مع قيم ومفاهيم التعاليم الإسلامية ثم تقبلها بعدئذ » .[١٠]

وتنطوى استراتيجية تحقيق ذلك على دعوة غير المسلمين « إلى دينهم ذاته - ' الدين الأقدم ' - وليس إلى شىء جديد » .[11] وتقوم الفكرة على أن اليهودية والمسيحية فى شكليهما الأصليين كانتا على شاكلة العقيدة الإسلامية الحالية بالضبط . ومن ثم فإن أهالى أمريكا الشمالية يُدعون إلى ما كان آباؤهم الأولون يعتقدون فيه بالفعل وينشرونه .

ويعتقد مراد بأنه ينبغى للمسلم ألا يبدأ شهادته بدحض أوجه الخطأ عند الآخرين ، وإنما بدعوتهم إلى التدبر فى الأمور المشتركة . فالذى يجرى الحض عليه تغيير فى النهج يولى التركيز الأولى على مفاهيم الإسلام وقيمه وليس على أشكاله . فهذه هى القيم الإنسانية التى تحظى باتفاق شامل من قبل المسلمين وغير المسلمين على السواء . ولا ينبغى أن تمتد الدعوة إلى التسليم بالتعاليم الإسلامية فى تميزها إلا بعد إثبات وجود هذه الأوجه المشتركة فحسب .

والوجه الأخير من استراتيجية مراد ينطوى على التضلع فى الأوجه الأساسية من نظرية تبليغ الرسالة وربط التعاليم الاسلامية بسياقها . ويجب إظهار الدين على أنه وثيق الصلة بالقضايا المعاصرة مثل نزع السلاح النووى ، والبطالة ، ورعاية المسنين ، وما شابه . ويسلم مراد بأهمية تشرب الشباب لقيم الاحترام والتقدير للمبادىء الإسلامية ، ويعتقد أن الطريقة الوحيدة لاجتذاب خيالات الشباب هى الاحتكام إلى ملاءمة الإسلام لقضايا العصر.

وقد أصبحت أفكار مراد مؤثرة فى أمريكا الشمالية بشكل متزايد ؛ فقد ورد اسمه فى المؤتمر السنوى للجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية عام ١٩٨٧ بوصفه المتحدث الرئيسى ، وقد أنهى كلمته بنداء مدو دعا فيه المستمعين إلى المحافظة على هويتهم الإسلامية وتنقيتها وسط البيئة العلمانية . وأكد أنه إذا ما تحقق ذلك فإن أمريكا ستصبح فى نهاية الأمر قارة مسلمة .

إضفاء الطابع المؤسسى على الدعوة فى السياق الغربى

اعتاد البطريرك المسيحى التقوى جاكوب سبينر أن يجمع أتباعه فى المنازل أيام عطلات نهاية الأسبوع ، وشكل مؤسسة تعليمية فى مدينة هالله بالدنمرك كبديل للجامعات الأوروبية التى كانت تسيطر عليها الكنائس الحكومية فى أغلب الأحوال . وكان من بين الثمار المباشرة لجامعة هالله إرسالية هالله الدنمركية والجمعية التبشيرية المورافية ، وهما من أوائل ما أصبح يسمى مؤخرا الوكالات « شبه الكنسية » . وتسوغ هذه المجموعات وجودها اليوم باتهام الهياكل الكنسية التقليدية بالقيام بمنافسة ضروس ومفرطة وازدواجية الجهود ، والتركيز المنحرف على الهياكل المعمارية ، ومناصرة الانقسام بين الكهنوت والعامة ، والمحافظة المذهبية ، وافتقاد أية صلة بالثقافة الحديثة .

وقد وجهت جميع هذه الانتقادات تقريبا إلى المساجد الأمريكية أيضا ، وأسهم هذا الاستياء فى إنشاء ما يمكن تسميته الوكالات « شبة المسجدية » .

وفيما يتعلق بالظاهرة « شبة المسجدية » فى حد ذاتها ، لا يمكن للمرء أن يميز بشكل جذرى بين المسلمين الهجوميين - الجهاديين والدفاعيين - المسالمين ، لأن كلتا الفئتين أنشأتا منظمات تعمل بموازاة الهياكل المسجدية التقليدية . كما لا ينبغى الافتراض بأن المسلمين الملتزمين التزاما عميقا بالمؤسسات شبه المسجدية والمنخرطين فيها بشكل مكثف قد هجروا المسجد ، لأن الأمر ليس كذلك . فأغلبيتهم إما أنهم يواصلون الحضور بانتظام إلى مسجد محلى أو أن تلك المؤسسات شكلت تنظيماتها بحيث تؤدى تلك الفرائض فى أوقاتها الصحيحة ، أى أيام الجمع والمناسبات الدينية الإسلامية .

بيد أن هناك اختلافا نوعيا بين أهداف وفلسفات التنظيمات الدفاعية - المسالمة وأهداف وفلسفات المنظمات الهجومية - الجهادية . وتبدى كثير من الوكالات توجها انطوائيا متميزا[١٢] ، غير أن تصنيف هذه التنظيمات على أنها دفاعية - مسالمة لا يعنى ضمنا بأى حال من الأحوال أنها أدنى منزلة ، بل على العكس فإنها تؤدى وظائف حيوية للمجتمع المحلى الإسلامى . بيد أنها تركز أنشطتها الرئيسية على المسلمين ، وهو ما يسمح بالتمييز بينها وبين تلك التنظيمات التى تسعى للوصول إلى الآخرين .

ولاتزال الوكالات شبه المسجدية الجهادية قليلة العدد نسبيا ، غير أن عددها آخذ فى الزيادة . وقد استمد بعضها نهجه الباطنى / الشخصى من التَقَوِيّة المسيحية مباشرة عن طريق تقليد المنهجيات التبشيرية المسيحية ، بينما تبنى البعض التَقَوِيّة الإسلامية للبنا والمودودى .

ومركز المعلومات الإسلامية الأمريكى هو ممثل التنظيمات على المستوى المحلى ، وهو تنظيم جماهيرى إسلامى مستقل . وقد أسسه ، ويتولى إدارته فى الوقت الحالى ، موسى قطب ، وهو أستاذ للجغرافيا فى جامعة إلينوى الشمالية الشرقية ، ويستخدم مجمعا سكنيا يقع فى ضاحية بروسبكت هياتس فى شيكاغو كمقر رئيسى للمركز . ولا مراء فى أن أهداف المنظمة ذات توجه يقوم على الدعوة : « إبلاغ رسالة الإسلام فى شمولها ونقائها إلى الشعب الأمريكى ، وإحاطة غير المسلمين علما بالإسلام ، ومساعدة الأمريكيين الذين يعتنقون الإسلام على إبلاغ الرسالة للآخرين » .[١٣] ويجرى إنجاز هذه الأهداف عن طريق الاتصالات الشخصية مع الأفراد والأسر ؛ وإلقاء المحاضرات فى المدارس والكليات والجامعات ؛ وتنظيم الحلقات الدراسية والنقاشية ؛ وكتابة النشرات والكتيبات ومواد الدعاية ونشرها وتوزيعها ، وتوزيع نسخ من القرآن ؛ واستخدام الإذاعة والتليفزيون والصحف وترتيب المساجلات بين المسلمين وأتباع الديانات الأخرى .

وقد شكلت « رابطة الطلاب المسلمين » ، التى اتخذت لها مقرا فى ضواحى إنديانا

بوليس ، فى أول يناير ١٩٦٣ فى حرم أوربانا الجامعى التابع لجامعة إلينوى . والنمو الذى شهدته هذه الوكالة استثنائى ليس إلا ؛ فبحلول ١٩٨٣ كانت الرابطة تفخر بأنها تضم ٣١٠ فروع طلابية يبلغ مجموع أعضائها ٤٥٠٠٠ عضو .(١٤) وتوضح الرابطة بجلاء أنها تعتبر الدعوة مهمتها الرئيسية :

إن أهم تلك المهام التى لا يستطيع القيام بها بفاعلية سوى رابطة الطلاب المسلمين هى الدعوة فيما بين غير المسلمين . ومن بين جميع الأماكن فى أمريكا الشمالية ، يعتبر الحرم الجامعى المكان الوحيد الذى قد يوجد فيه أكثر الجماهير حبا للاستطلاع ، وأكثرها حبا لاستجلاء الحقيقة ، وأكثرها تفتحا للذهن من أجل الإسلام . ويجب أن يكون ذلك ، وفقا لتوصية مجلس شورى الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية فى ١٩٨٣ ، هو الأولوية الأولى لرابطة الطلاب المسلمين فى المستقبل إن شاء الله .(١٥)

وقد انضم إلى رابطة الطلاب المسلمين منذ البداية مسلمون من غير الطلبة ؛ وبحلول عام ١٩٨٣ كان عدد المجموعات المجتمعية المحلية المنتمية إلى المنظمة يماثل تقريبا عدد فروعها فى الحرم الجامعى . وبناء على حاجات واهتمامات هذه المجموعات ، تم تشكيل تنظيمات من قبيل رابطة علماء الاجتماع المسلمين ، ورابطة العلماء والمهندسين المسلمين ، والرابطة الطبية الإسلامية . وقد ازدادت صعوبة إدارة مثل هذا التنوع ، وأصبح اسم « رابطة الطلاب المسلمين » اسما على غير مسمى ، وبالتالى فقد تأسست « الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية » فى صيف ١٩٨٣ لتعمل كتنظيم « جامع » يشرف على أنشطة شتى الوكالات المشار إليها هنا . وقد سمح ذلك لرابطة الطلاب المسلمين بأن تركز على الأغراض التى أنشئت فى الأصل من أجلها .

وتنقسم الرابطة على أسس وظيفية . فخدمة الكتاب الإسلامى (التى تعرف الآن باسم الصندوق الاستئمانى الإسلامى لأمريكا الشمالية) مسئولة عن نشر الأدبيات الإسلامية فى الولايات المتحدة وكندا ، وتحتوى أدلة هذه الوكالة على مئات من العناوين باللغتين الإنجليزية والعربية . ومركز التدريس الإسلامى فرع آخر اكتسب مؤخرا حضورا كبيرا وسط المسلمين الهجوميين ـ الجهاديين فى أمريكا الشمالية . وهذا المركز مسئول عن تدريب الشباب على مبادىء العقيدة الإسلامية وعن إعداد « العمال الإسلاميين » ـ أفراد سيكون لهم دور فعال فى إبلاغ رسالة الإسلام إلى غير المسلمين . ويرتب المركز محاضرات ومجموعات دراسية بخصوص الدعوة ، ويعد دورات بالمراسلة ، وينظم معسكرات تدريب للطامحين إلى الاضطلاع بالدعوة . وتضم الرابطة أيضا إدارة للمرافق التقويمية ، أجرت فى ١٩٨١ اتصالا مع أربعة الآف نزيل فى ثلاثمائة وعشرة سجون ، وسجلت أكثر من خمسمائة فرد فى برنامج للمراسلة الإسلامية .(١٦)

و « رابطة العالم الإسلامى » منظمة دولية أسستها حكومة المملكة العربية السعودية فى ١٩٦٢ . وتسعى هذه الوكالة إلى تعزيز مجتمعات المسلمين وتوسيعها

حيثما توجد ، إلا أنها تقر بأن معتنقى العقيدة الإسلامية فى الغرب غير المسلم لهم حاجات خاصة . وتقدم الرابطة مساعدات إلى المراكز الإسلامية فى صورة معسكرات للشباب ، والمدارس الصيفية ، وما إلى ذلك من البرامج ؛ كما أنها قدمت مدرسين وأئمة لتلك المراكز ، وأوجدت وعاظا للسجون ، ووفرت زمالات دراسية ومنحا لأساتذة الجامعات المسلمين ، وأسهمت فى إنتاج برامج للإذاعة والتليفزيون على نطاق محدود ، وعاونت فى إنشاء الصحف والجرائد المسلمة .[١٧]

والشيعة فى أمريكا الشمالية تمثلهم الجمعيتان الإسلاميتان لجورجيا وفيرجينيا ، واللتان أسسهما ياسين الجيبورى . وقد أنشئت الجمعية الأولى فى ١٩٧٣ ، ونمت بسرعة بواسطة هداية الآخرين . فكانت الأدبيات ترسل من قبل المنظمة العالمية للخدمات الإسلامية فى إيران ومن إرساليات بلال الإسلامية فى تنزانيا وكينيا فى شرق افريقيا ، ومن الهند وباكستان ، لتوزيعها على الأمريكيين السود والبيض على السواء . وبحلول عام ١٩٧٧ ، كان قد تم إرسال ٥٥٧٧٠ نسخة من الكتب والكتيبات عن طريق البريد ، وبالمجان فى أغلب الأحوال للأمريكيين الأفارقة الذين لم يكن بمقدورهم شراء هذه الأدبيات .[١٨] وفى أواخر السبعينات نقل الجيبورى إلى شمال فيرجينيا ، وفى ١٩٨٢ أنشأ « الجمعية الإسلامية الدولية لفيرجينيا » . وينص هدفان من الأهداف السبعة لهذه المنظمة على : « النهوض بالإسلام من خلال تزويد من يهمهم الأمر من غير المسلمين بمواد القراءة » و « العمل كحلقة ارتباط بين مجتمعات المسلمين وغير المسلمين » . وقد تم لهذا الغرض شراء جهاز الكمبيوتر ومعالجة الكلمات لإنتاج أدبيات تدور حول التعاليم الأساسية للإسلام والعقائد الرئيسية للمذهب الشيعى ، ومعها ملخصات عن العروض المشوهة التى تنشرها وسائل الإعلام الأمريكية عن الإسلام والمسلمين .

وقد نُظم « المعهد العالمى للفكر الإسلامى » ، الموجود أيضا فى شمالى فيرجينيا ، فى ١٩٨١ « للنهوض بالأبحاث فى مجال الدراسات الإسلامية ، وخدمتها ، فى كافة أنحاء العالم . ويهدف المعهد إلى حفز علماء الإسلام على إمعان التفكير فى مشكلات الفكر والحياة ذات الأهمية للمسلمين فى العالم الحديث وأن يبرزوا دور الإسلام الوثيق بالنسبة لهذه المشكلات » .[١٩] وتركز هذه المجموعة على كتابة ونشر الكتب المرجعية على المستوى الجامعى التى تعرض المنظور الإسلامى لكل فرع من فروع الدراسات الجامعية . كما تنظم حلقات دراسية ، وحلقات نقاشية ، ومؤتمرات إقليمية ، وتجمع الأموال من أجل استخدامها فى تقديم الزمالات الدراسية التى تتيح للعلماء الإسلاميين إجراء البحوث فى شتى الميادين . ومما يثير الاهتمام على وجه الخصوص تركيز المعهد مؤخرا على استحداث « علم السيبرنطيقا التوحيدى » ، وهو ما ينطوى على إيجاد « بنك بيانات محوسب ، وتجميع كافة المعارف البشرية فى شكل مناسب لإدخال الغرض فى الذكاء الاصطناعى » .[٢٠] وعند استكمال بنك البيانات هذا سيكون لدى المرء فى الواقع

مجلس محوسب للشورى أو علماء يتجاوز علمهم الحدود القومية والثقافية قادرون على تقديم حلول للمشكلات التى تواجه مسلمى العصر .

وتمثل « الدائرة الإسلامية لأمريكا الشمالية » ، ومقرها فى مونتريال ، المنظمات الكندية . وقد أنشئت هذه الوكالة عام ١٩٧١ « لدعوة المسلمين وغير المسلمين على حد سواء إلى سبيل الله »[٢١] . وكان من بين إسهاماتها الرئيسية لقضية الدعوة فى الغرب قيامها بنشر « دليل مرجعى عن الدعوة للعاملين الإسلاميين » ، يحتوى على أقسام تعالج مفاهيم وأساليب النشاط التبشيرى من منظور إسلامى . وعلى الرغم من أن بعض المقترحات الواردة فيه عتيقة وغير عملية ، فمن المرجح أنه المنشور الوحيد من نوعه المتاح حتى الآن لمجتمع المسلمين الأمريكيين .

ويعتبر البعض أن « الحركة الأحمدية » هى النموذج المعيارى لتنظيم الدعوة فى التاريخ الإسلامى الحديث . وقد دخلت هذه الجماعة إلى الولايات المتحدة فى ١٩٢٠ ، وأسست فى ذلك العام بعثة للدعوة فى شيكاغو . ويتلقى مبشرو هذه الوكالة تعليمهم فى كلية تدريب المبشرين فى باكستان ، ويتضمن البرنامج الذى يستغرق سبع سنوات دراسات فى اللغويات ، والأديان العالمية وصياغة الرسالة الأحمدية حسب السياق ، والدفاع عن العقيدة ، واستخدام وسائل الإعلام ، ومذاهب الطريقة . وقد أظهر الأحمديون الأمريكيون فى السنوات الأخيرة ميلا إلى اتباع استراتيجيات أمريكية معينة فى الوصول إلى الجماهير اقتبسوا الكثير منها من الطرائق التى يستخدمه المسيحيون الإنجيليون .[٢٢]

ولا يمكن لأية سيرة للدعوة أن تكتمل بدون الإشارة إلى « جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية » (التى كانت تعرف فى السابق باسم حركة المسلمين السود) . ورغم أنها كانت محورا للمراء والجدال لمدة طويلة ، فإن هذه الجماعة من المواطنين الأصليين كانت لزمن طويل « الحضور الاسلامى الغالب فى أمريكا » .[٢٣] ولقد قدر بأن نحو مليونى أسود فى الولايات المتحدة إما أعضاء فى هذه الحركة أو يرتبطون بها بشكل من الأشكال ؛ وأن من الأمور ذات الدلالة أن دول الخليج الثلاث ، المملكة العربية السعودية والامارات العربية المتحدة وقطر ، عينت عام ١٩٧٨ وارث الدين محمد رئيس الهيئة الرئيسية للمسلمين السود « مستشارا وقيما وحيدا مسئولا عن التوصية بتقديم أموال إلى جميع المنظمات المنخرطة فى نشر العقيدة فى الولايات المتحدة ، وتوزيعها عليها » .[٢٤]

وهذه القائمة بالمنظمات ليست جامعة مانعة بأى حال من الأحوال ، إذ يمكن الاشارة بالذكر إلى عشرات من التجمعات التى يدل عددها فى حد ذاته على وعى مسلمى أمريكا الشمالية المتزايد بمسئولياتهم عن القيام بالدعوة فيما بين جيرانهم . بيد أن نقدا حادا تعرضت له هذه المنظمات فى مقال ظهر فى عدد ديسمبر ١٩٨٦ من « *أرابيا :*

الاستعراض الإسلامى العالمى »[٢٥] . إذ انتقد المقال هذه المنظمات لعجزها عن ملاءمة رسالتها مع سياق الظروف ، ولأنها أعطت الاهتمامات الثقافية أولوية أعلى من اهتمامات الجماعة الإسلامية ككل ، ولعجزها عن استنباط « لغة للدعوة » ، ولعجزها عن الدخول فى حوار ذى مغزى مع المؤسسات الغربية ، ولعجزها عن القيام بتقييم ذاتى حساس ، ولما تتصف به قياداتها من قصور بوجه عام . وهذه اتهامات جسيمة ، غير أن البحث الذى أجراه مؤلف هذه الدراسة يبين أنها اتهامات مبالغ فيها . حقيقة توجد مشاكل ، إلا أنه يبدو أن الجماعة الإسلامية على وعى بها وتقوم بخطوات لحلها . وعموما ، يبدو أن المنظمات الهجومية - الجهادية فى شمال أمريكا تتمتع بعافية طيبة ، وإننى لاتنبأ بأنه إذا ما واصل المسلمون فى أمريكا اكتساب الثقة فى أنفسهم كحملة بديل دينى سليم ، وواصلوا زيادة الالتزام باستراتيجية باطنية / شخصية للدعوة ، فإن نشاطهم فى الدعوة سيزيد زيادة ضخمة فى السنوات المقبلة .

الهوامش

١ - Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 3rd ed., ed. J. Milton Cowan (New York: Spoken Language Services, Inc., 1976) pp. 282-83.

٢ - Yvonne Haddad and Adair Lummis, *Islamic Values in the United States* (New York: Oxford University Press, 1987), p.22.

٣ - Nehemia Levtzion, "Toward a Comparative Study of Islamization", in Nehemia Levtzion, ed., *Conversion to Islam* (New York: Holmes and Meier Publishers, Inc., 1979), P.11.

٤ - للاطلاع على تحليل تفصيلى لهذه المفاهيم ، انظر : J.H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Missions*, trans. David Freeman (New Brunswick, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co. 1960), pp. 287-97.

٥ - انظر : William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983), p 154

٦ - Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969), p 234

٧ - المرجع السابق ، ص ٢٣٥

٨ - *Memoirs of Hasan al-Banna Shaheed*, trans. M.N. Shaikh (Karachi: International Islamic Publishers, 1981), P.41.

٩ - Murad in Abul A'la Mawdudi, *The Islamic Movement: Dynamics of Values, Power and Change* trans. Khurram Murad (Leicester: The Islamic Foundation, 1984), p.36

١٠ - Khurram Murad, *Islamic Movement in the West* (Leicester: The Islamic Foundation, (1984), p.36

١١ - Khurram Murad, *Da'wah Among Non-Muslims in the West* (Leicester: The Islamic Foundation, 1986), p.18

١٢ ـ يلاحظ الشواربى أن « هذا الاتحاد يخرج عن طريقه بالعمل من أجل الارتقاء بالجوانب الدينية والثقافية والاجتماعية للمسلمين فى القارة الأمريكية ... وفى رأينا أن هذا الاتحاد سيصبح أداة قوية فى نشر الثقافة الإسلامية إلى أوسع الحدود الممكنة فيما بين المسلمين الأمريكيين » ، محمود يوسف الشوازبى ، *الإسلام والمسلمون فى القارة الأمريكية* (القاهرة : دار القلم ١٩٦٣) ص ١٤ . كما تلاحظ إيفون حداد أن « الاتحاد أقل نضالية فى جهوده لنشر العقيدة فى رابطة الطلاب المسلمين ، ويعتبر ذا توجه اجتماعى بشكل اكبر بصفة عامة » Yvonne Haddad, "Muslims in the U.S.," in Marjorie Kelley, ed., *Islam: The Religious and Political life of a World Community* (New York: Praeger, 1984), p. 272.

١٣ - "The Islamic Information Center of America", brochure, n.d.

١٤ - "MSA and Family Builds in the U.S.," *Arabia: The Islamic World Review*, May 1983, P. 63.

١٥ - "Know Your MSA," brochure, n.d.

١٦ ـ المرجع السابق ص ٦٣ .

١٧ ـ للاطلاع على المزيد عن أنشطة « رابطة العالم الإسلامى » انظر S.Mazhar Hussain, *Proceedings of the First Islamic Conference of North America* (New York: Muslim World League, 1977) .

١٨ - Yasin T. al-Jibouri, "A Brief History of the Islamic Society of Georgia, Inc." (Atlanta: Islamic Society of Georgia, n.d.), p.2 .

١٩ - Isma'il al Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Washington, D.C.: International Institute of Islamic Thought, 1982), P. 61.

٢٠ - Robert D. Crane, "Premise and Process in the Islamization of Knowledge: A Contribution Toward Unity in Diversity," in Robert D. Crane, ed., *Preparing to Islamize America* (Reston, Va.: International Institute of Islamic Thought, 1987), P. 10.

٢١ - *Manual of Da'wah for Islamic Workers* (Montreal: Islamic Circle of North America, 1983), p. vi.

٢٢ - انظر Tony Poon-Chiang Chi, "A Case Study of The Missionary Stance of the Ahmadiyya Movement in North America," Ph.D. Dissertation, Northwestern University, 1973.

٢٣ - C.Eric Lincoln, "The American Muslim Mission in the Context of American Social History," in Earle H. Waugh et al., eds., *The Muslim Community in North America* (Alberta, Canada: The University of Alberta Press, 1983), p. 224.

٢٤ ـ المرجع السابق ص ٢٣١ .

٢٥ - انظر "Muslim Organizations in the West: An Overview", *Arabia: The Islamic World Review*, December 1986, pp. 24-25.

الفصل العاشر

المسلمون في السجن : دعاوى المطالبة بالحماية الدستورية للحرية الدينية

كاثلين مور

يثير آرثر أ . كوهين في كتابه « *أسطورة التقاليد اليهودية - المسيحية* » الشكوك إزاء فكرة وجود تقليد يهودى - مسيحى أصلا ، مشيرا إلى أنها بدعة من بدع السياسة الأمريكية فى القرن العشرين أثمرتها جهود استهدفت الترويج للتآلف فى العلاقات بين الأديان . إن القصور المتعلق بهذه التقاليد ، حسبما يقول كوهين ، « أسطورى ، أو بالأحرى غير أسطورى بالضبط ولكنه أيديولوجى ، ومن ثم فإنه - شأن جميع الأيديولوجيات - موشح بالزيف والتحريف والكذب » .[١]

وقد اكتسب الاستخدام السياسى لهذا المصطلح الرواج على وجه الخصوص فى الثمانينات مع اكتساب الاعتماد على قيم دينية وأساليب بلاغية معينة فى الخطاب العام قبولا ، على الرغم من الفصل نظريا بين الكنيسة والدولة . بيد أن المقصود من عبارة التقليد اليهودى - المسيحى لايزال مبهما .[٢] فالاستخدام الراهن للمفهوم ، بدلا من أن يعمل على توطيد التآلف فيما بين الأديان ، يستبعد أولئك الذين يقضى بأنهم « منحرفون » أو غير مؤمنين ، أى الأشخاص المتصور أنهم خطر على القيم الوطيدة لأمريكا .[٣] وتعمل الشخصيات العامة على استمالة مشاعرنا الوطنية بالحديث عن الولايات المتحدة كأمة يهودية - مسيحية ، وهو ما يستبعد فى الواقع المجموعات الدينية الأخرى (مثل المسلمين) والمجموعات غير الدينية ، من التيار الرئيسى للمجتمع الأمريكى .[٤] وقد لاحظ المراقبون للساحة السياسية الأمريكية أن نعت « اليهودى - المسيحى » كثيرا ما يستخدم كشفرة من قبل أولئك الذين يرمون بالفعل إلى إنشاء دولة أمريكية مسيحية على وجه الحصر .[٥] وفى أواخر القرن العشرين أصبح تأييد هذا التقليد اختبارا لصدق المشاعر الأمريكية .

وأكثر ما يثير الجدل من استخدامات هذا المصطلح المثقل بالمشاعر العاطفية يكون فى المساجلات القانونية . ولقد جاهدت المحاكم ، فى إطار التقاليد القضائية الأمريكية لبناء تعريف « وظيفى »[6] وعريض للدين لا يعكس أى حكم مسبق فى شأن فحوى العقائد المثارة . ونتيجة لذلك فسرت المحاكم فى أحوال كثيرة معنى « الدين » بما يخضع لحماية « التعديل الأول »[7] ضربا من منظومات العقيدة الدينية ، والتى يتجاوز الكثير منها إلى حد بعيد أى فهم مشترك لعرف من الأعراف اليهودية ـ المسيحية . فلقد وافقت المحاكم ، منذ قضايا « مناهضة المورمون » فى أواخر القرن التاسع عشر[8] إلى القضايا التى تشمل الآميش [9] وشهود يهوه[10] وأدفنتست اليوم السابع[11] والأمريكيين الأصليين[12] ، ومؤخرا جدا الراستافاريين[13] ، والوعى بكريشنا[14] ، ومـوف MOVE[15] ، وقضايا أخرى[16] ، وافقت المحاكم على النظر فى مطالبات التابعين لها بشأن الحماية الدستورية . ورغم أنه لم تتم الاستجابة لجميع المطالبات ، فإن المحاكم ـ بصفة عامة ـ كانت مستعدة إلى حد كبير لحماية حرية الممارسة الدينية ذات الأولوية عندما ترفع إليها فى قضايا تشمل جماعات من الأقليات الدينية .

وإذا كان الإسلام لا ينظر إليه العامة باعتباره جزءا من التقاليد اليهودية ـ المسيحية الغالبة فى أمريكا ، فذلك لأنهم ينظرون إليه باعتباره عقيدة أجنبية ، وكثيرا ما يفترى عليه فى وسائل الإعلام بربطه بالنشاط الإرهابى فى الخارج ، مما يجعله أحد الأديان الأكثر عرضة للتهجم عليه والتى تحتاج إلى الحماية الدستورية . والمجتمع بصفة عامة ، بما فى ذلك الموظفون العموميون مثل مسؤولى القضاء ، علاوة على أولئك الذين يتولون إدارة سجوننا ، والقوات المسلحة والمستشفيات والمدارس ، على غير ألفة بالعقائد والشعائر الاسلامية ، قد ينزع إلى معاملة المسلمين معاملة غير عادلة ، وهو فى ذلك ينساق وراء سلوك تلقائى غير قائم على التفكير ، ولكنه تعبير عن انحياز بشرى .

وقد أثيرت قضية ما إذا كان الإسلام دينا جديرا بالحماية الدستورية فى دعاوى كثيرة جدا رفعها نزلاء سجون من المسلمين الأمريكيين الأفارقة مودعون فى مرافق إصلاحية . وتبين السجلات أن المسلمين الأمريكيين الأفارقة ، بالمقارنة بأى مسلم آخر من المجموعات المهاجرة ، كانوا نشيطين جدا فى السير فى الدعاوى القانونية بغية الحصول على حقوق متساوية وحرية الوصول إلى موارد المجتمع الأكبر . وعالم حقوق المسجونين فى حرية ممارسة الشعائر الدينية ليس استثناء من القاعدة . وقد انبنت استجابة المحاكم لمطالبات المسجونين المسلمين بشأن الحرية الدينية على عدد من العناصر : قضية المساواة فى معاملة الجماعات الدينية فى السجون ؛ وتحفظ المحاكم فى نقض قرارات مسئولى السجون ؛ ومقدار ما قد تؤدى إليه طعون النزلاء من تقويض للمصالح الأساسية للدولة (على سبيل المثال ، أمن السجن ، الكفاءة الإدارية) ؛ والتدليل على أن الإسلام مماثل للأديان والعقائد التقليدية : البروتستانتية والكاثوليكية واليهودية .

والغرض من هذه الدراسة فحص معاملة المحاكم للإسلام والمسلمين . ونركز هنا بوجه أخص على دعاوى المطالبة بالحرية الدينية التى رفعت من منطلق الظروف المحيطة بالسجون . فإلى أى مدى تبدى المحاكم استعدادا لمنح النزلاء المسلمين استثناءات من لوائح السجون السارية على خلاف ذلك عندما تجور هذه اللوائح على الشعائر الإسلامية ؟ إن فحص استعداد المحاكم لمد العمل بالتعديل الأول الذى يضمن حرية ممارسة الشعائر الدينية إلى المسلمين فى المحيط المؤسسى الخاص بالسجون سيكشف عن مدى نجاح النظام القضائى الأمريكى فى حماية الحرية الدينية . وبعد استعراض موجز لتطور التعريف القضائى للدين ، سنرى ما آل إليه حال الإسلام كدين فى المحاكم ، وسنرى بالمثل متى تمت حماية الشعائر الإسلامية بواسطة التعديل الأول .

تعريفات الدين

كانت التعريفات القضائية المبكرة للدين ، والتى وضعت بغرض تحديد مجالات توسيع نطاق الحماية المنصوص عليها فى « التعديل الأول » هى تعريفات تتعلق بالايمان بالآلهة ، أى أن المحاكم ارتأت أن الإيمان بالكائن الأسمى خصوصية لا غنى عنها من خصائص الدين ، وكان من رأيها أن مصطلح « *الدين* » ينطبق على أية منظومة إيمانية تقوم على التسليم بوجود كائن مقدس ، وعلاقة بهذا الكائن تنطوى على التزامات لها الأسبقية على تلك التى تنشأ عن أية علاقة بشرية[١٧] . وفى أواسط القرن الحالى ، شرعت المحكمة العليا تغير موقفها وتتخلى عن الإيمان بوجود إله باعتباره قسمة أولية ، وتأخذ بتعريف للدين أقل اتساقا مع معايير العرف السائد .[١٨] فتبنت المحكمة موقفا مفاده أن الحرية الدينية تشمل « الحق فى التمسك بنظريات عن الحياة وعن الموت والآخرة مما يعتبر هرطقة لدى أتباع الديانات التقليدية المحافظة » .[١٩] وفيما بعد أكدت المحكمة أنه « ليس من شأن المحاكم أن تقرر أن ما يعتبر شعيرة أو نشاطا دينيا بالنسبة لجماعة ما لا يعتبر دينا بموجب الحماية التى يوفرها « التعديل الأول » .[٢٠]

واتسع التصور القضائى للدين ليشمل مذاهب لا تحض بالضرورة على الإيمان بوجود الرب . وانتقلت المحكمة العليا من موقف « يؤمن بوجود إله » إلى تحبيذ موقف آخر لا يعنى بالتدقيق فى المذهب المطروح للبحث وإنما فى طبيعة معتقدات المؤمنين به . وفى قضية شهيرة للإعفاء من التجنيد ، « *الولايات المتحدة ضد سيجير* » ، اقترحت المحكمة محكا لتحديد متى تعتبر عقيدة ما عقيدة دينية بالنسبة لمقاصد الحماية الدستورية :

وهذا المحك .. هو ما إذا كانت عقيدة ما صادقة وذات دلالة وتحتل مكانا فى حياة معتنقها يناظر ذلك الذى يشغله الإيمان التقليدى بالله فى نفس من يستأهل بجلاء الحصول على إعفاء (الطاعن صاحب الضمير) .[٢١]

ومع إجراء هذه المحك ، المسمى « السند الجوهرى » ، ينتفى الداعى إلى التحقق من فحوى معتقدات الفرد ، إذ يطلب إلى المحاكم أن تركز بالأحرى على أهمية المعتقدات لحياة الفرد وموقعها منها .[22] وقد تبنى العديد من المحاكم الأقل درجة هذا المحك .[23]

الحماية الدستورية للإسلام

اعترفت المحاكم بالإسلام كدين يستحق حماية « التعديل الأول » وفقا لكل من التعريف القائم على الإيمان بالله وتعريف « السند الجوهرى » . ففى قضية « *فولوود ضد كليمر* » ،ارتأت محكمة الولايات المتحدة المحلية لمقاطعة كولومبيا أنه ليس من

> وظيفة المحكمة أن تنظر فى ميزات دين ما أو أباطيله أو أن تثنى عليه أو تدينه .. ويكفى القول هنا بأن أحد مفاهيم الدين الدعوة إلى الإيمان بوجود كائن أسمى يتحكم فى مصير الإنسان . ويفى المسلمون بهذا المفهوم للدين من حيث أنهم يؤمنون بالله ككائن أسمى وبأنه الرب الأحد الحقيقى . ومن ثم يترتب على ذلك أن العقيدة الاسلامية دين[24] .

وفى هذه القضية ، تبين للمحكمة أن الإسلام منظومة للإيمان بإله واحد ومن ثم فإنها جديرة بالحماية الدستورية . وفى حالات أخرى ، رفضت المحاكم أن تقيم قراراتها على استعراض التعاليم الإسلامية ، ولكنها اعترفت بأن الإسلام دين بسبب الوظيفة التى يؤديها فى حياة المسلمين .

بيد أن الحماية الدستورية لم تكن تلقائية . فقد عوملت منظمات إسلامية ، من قبيل « أمة الإسلام » معاملة النحل أو المجموعات المشبوهة أو الخطيرة ، وذلك إلى حد ما بسبب التصور بأن المسلمين يحضون على الكراهية العنصرية . وقيل دفاعا عن هذا الرأى أمام المحاكم ان العقيدة الإسلامية تحتوى على طموحات سياسية وأهداف اقتصادية علاوة على التحيز العنصرى ، وأنه ينبغى قمعها لصالح المجتمع . بيد أنه تبين للمحاكم فى أغلب الأحوال أن الإسلام عقيدة دينية بالأساس ، وأن المسلمين جماعة دينية رغما عن أى تعاليم سياسية ، وأنهم بذلك يتمتعون بالحماية بمقتضى أحكام الممارسة الحرة المنصوص عليها فى « التعديل الأول » .

وقد كان النزلاء المسلمون الأمريكيون الأفارقة مسئولين إلى حد كبير عن ترسيخ الحقوق الدستورية للمسجونين فى التعبد .[25] ففى كثير من الحالات ، تم الاعتراف بالمسلمين الأمريكيين الافارقة كجماعة دينية لها الحق فى الحماية بموجب التعديل الأول .[26] وقد أرست القضايا التى رفعها المسلمون أن للمسجونين الحق فى التجمع من أجل أداء الشعائر الدينية[27] ، واستشارة أحد رجال دينهم[28] ، واحتياز المطبوعات الدينية والاشتراك فى الأدبيات الدينية[29] ، وارتداء رموز دينية غير ذات بروز مثل

الميداليات الكبيرة[٣٠] ، وإعداد أطعمة خاصة بهم يقتضيها دينهم[٣١] ، وأن يتراسلوا مع زعمائهم الروحيين .

وقد وسعت قرارات قضائية عديدة من حقوق المسجونين فى العبادة الدينية والتعبير عن معتقداتهم الدينية . بيد أن مسألة الإيداع فى السجن ، وعلى وجه الأخص مايترتب عليها من إنقاص جم للحقوق الدستورية للمسجونين ، تعقد قضية ضمانات حرية الممارسة . وعلى الرغم من أن الحق فى حرية ممارسة الشعائر الدينية الوارد فى « التعديل الأول » كان لزمن طويل حرية « ذات أفضلية » ، إلا أن الحرية الدينية فى السجون لم تحظ بحماية جميع المحاكم . فبعض القرارات أشارت إلى أنه يجوز لسلطات السجن أن تقلص حرية الدين . ويجوز ان يعانى المسجونون أوجه الحرمان التى تعتبر نتيجة ضرورية للحبس والهيكل المؤسسى للسجون . وتستطيع الدولة أن تبرر الجور على حرية المسجونين فى ممارسة الشعائر الدينية باظهار أن ذلك هو أقل ما يمكن من سبل التقييد اللازمة لتحقيق مصلحة قاهرة . وقد مارست المحاكم بصفة عامة تحفظا قضائيا ، وسمحت لمسئولى السجون بممارسة سلطاتهم التقديرية فى تقرير أى المصالح تعتبر قاهرة حقيقية وأى الوسائل هى الأقل قسوة أو تقييدا . وكثيرا جدا ما كان النهج القضائى يعنى رفضا من جانب المحاكم لاحلال الاشراف القضائى محل الحكم القائم على خبرة الممارسة من جانب مسئولى السجون فى الأمور المتعلقة بإدارة السجون ، حتى عندما تكون انتهاكات الحقوق الدستورية مدار البحث .[٣٢]

وقد استخدمت هذه الحيثيات فى دعوى « *رايت ضد ويلكينز* » ، التى أقرت فيها المحكمة العليا لنيويورك رفض مسئولى سجن الولاية فى أتيكا السماح لمسجون أن يتلقى فى ساحة الترفيه دروسا فى النحو العربى يحتاج إليها من أجل التفقه الدينى . وارتأت المحكمة أن « المواد التى يسمح للمسجونين بأخذها معهم إلى الساحة الترفيهية للسجن أو إلى أماكن أخرى فيه ، أمر يتعلق بنظام السجن المنوط بإدارة الإصلاح وبمأمور السجن ... »[٣٣] ، وأن اللوائح المتصلة بذلك لا تنتهك حق المسجون فى الحرية الدينية . وقد اعترفت المحاكم بأنه قد يكون للدولة فى بعض الحالات مصلحة لها من الأهمية ما يكفى لأن ترجح مصلحة الفرد فى التعبير الدينى . فليست جميع الواجبات المتعلقة بالدين غير دستورية ، والدولة عليها التزام له الأولوية بتوطيد الأمن والنظام وبإصلاح نظامها العقابى .[٣٤] وبالاضافة إلى ذلك فإن نزلاء السجون ، بحكم تقييد الحرية ، يتخلون عن بعض من حقوقهم المصانة دستوريا .[٣٥]

وفى دعوى « *براون ضد ماكجينيس* » ، التى طالب فيها النزلاء المسلمون بحقهم فى الحماية الدستورية لأنشطتهم الدينية ، أشارت محكمة إستئناف نيويورك إلى أن « حرية ممارسة العبادة الدينية فى السجن ليست مطلقة وإنما هى بالأحرى حق مفضل لا يمكن له أن يتداخل مع القوانين التى شرعت من أجل المحافظة على الدولة وأمنها

ورفاهتها » .[٣٦] ووفقا لهذه الحيثيات فإن الحق فى العبادة والتعبير الدينيين رهن بالقواعد واللوائح المعقولة المصممة لما فيه صالح الانضباط السليم وإدارة النظام العقابى .

وبالمثل ، ففى فترة يكثر الاستشهاد بها من رأى للمحكمة الاتحادية عام ١٩٦٤ ينكر على النزلاء المسلمين الأمريكيين الأفارقة سبل الحصول على الأدبيات الدينية المثيرة للجدل ، دفعت المحكمة بأنه « لا ينبغى لأى رأى رومانسى أو عاطفى بشأن الحقوق الدستورية أو الدين أن يحمل إحدى المحاكم على التدخل فى النظام التأديبى الضرورى الذى أنشأه المسئولون » .[٣٧] وحكمت المحكمة العليا لكاليفورنيا فى دعوى « *ان رى فيرجوسون* » ، استنادا إلى سوابق قضائية أرسيت حين تقدم مسجونون بمطالبات غير دينية بخصوص « التعديل الأول » ، بأنه « يجوز عدم السماح لنزلاء سجن حكومى بالاصرار على الحقوق الدستورية المعتادة المضمونة للمواطنين غير المقيدة حريتهم » .[٣٨] ورغم أن الحق فى الاعتقاد مطلق ، فإن الحق فى التصرف على أساس هذه المعتقدات ـ مثال ذلك التجمع ومناقشة « عقائد إسلامية مهيجة فى حالة كون المرء مسجونا »[٣٩] ـ ليس مطلقا .[٤٠]

بيد أنه عندما يكون مدار البحث مصلحة مؤثرة إلى حد كبير مثل حرية ممارسة الشعائر الدينية ، فإن المحاكم حاولت بصفة عامة أن تلقى على كاهل الدولة عبء إثبات وجود مصلحة حكومية ضخمة تتصل بقمع الحرية الدينية .[٤١] ففى دعوى « *براون ضد ماكجينيس* » ، كتبت محكمة استئناف نيويورك « إن التخمينات بشأن الأخطار الكامنة فى نشر معتقدات الدين الإسلامى .. فيما بين المسجونين .. لا تجيز لمسئولى السجن الانكار المزعوم للحق فى ممارسة شعائر الدين الإسلامى» .[٤٢]

وأشارت الدائرة الرابعة لمحكمة الاستئناف فى دعوى « *براون ضد بيتون* » إلى أن « المسجون لا يلقى بحقوقه المقررة فى التعديل الأول جانبا عند بوابة السجن » ، وحكمت بأنه لايمكن لمسئول السجن أن يقيد رغبة المسجون فى ممارسة شعائر دينه إلا بناء على « دليل مقنع بأن مصالح الدولة العليا تقتضى ذلك » .[٤٣]

وفى دعوى « *فولوود ضد كليمر* »[٤٤] ، « وازنت » المحكمة الاقليمية لمقاطعة كولومبيا بين مصلحة الدولة فى أمن السجن ومطالبات المسجونين المسلمين بإعمال « التعديل الأول » ، وذلك فى قرار جاء لصالح مسئولى السجن فى جانب منه ولصالح النزلاء المسلمين فى جانب آخر . فمن ناحية ، تغاضت المحكمة عن قرار مسئولى السجن بتأديب نزيل مسلم بسبب ملاحظات مهيجة فى اجتماع للصلاة فى ملعب البيسبول حيث كان الكثير من غير المسلمين على مسمع منه . وقد تذرعت المحكمة فى هذا الشأن بعقيدة « الكلمات الاقتتالية » ، زاعمة أن الكلمات المهيجة لا تحظى بحماية التعديل الأول .[٤٥] وبالاضافة إلى ذلك ، حكمت المحكمة بأن رفض مسئولى السجن السماح

للنزلاء المسلمين بمراسلة زعيمهم الروحى أو تلقى الصحف المحتوية على عمود كتبه هذا الزعيم يعتبر ممارسة سليمة لتقدير السلطة الادارية للسجن .

ومن ناحية أخرى ، وجدت المحكمة أن أوجه الحرمان الأخرى محظورة . فلقد ثبت أن إنكار الحق فى ارتداء ميداليات دينية وإقامة شعائر الصلاة ، فى الوقت الذى لا تسمح فيه الدولة فقط بالطقوس الدينية وتوزيع الميداليات والمعتقدات الدينية الأخرى وانما تشجعها وتؤيدها ، يعتبر إجراء تمييزيا . وقد اعتبرت المحكمة أيضا أن التدابير التأديبية المتخذة ضد النزيل الذى تفوه بالملاحظات المهيجة كانت قاسية جدا . وقد تقرر أن العقوبة مبالغ فيها لأنها لم توقع بسبب المخالفة المرتكبة فقط وإنما « بغرض قمع .. الدين الإسلامى فى السجن »[٤٦] وهو غرض غير سليم .

القضايا الرئيسية

التمييز فى المعاملة

تعين على المحاكم فى كثير من الحالات أن تتناول دعاوى للنزلاء المسلمين بتعرضهم للاضطهاد الدينى والتمييز فى المعاملة . وكثيرا ما كانت الشعائر الدينية الإسلامية تحظر داخل السجن فى حين لم تكن تحظر شعائر ملل دينية أخرى . وكانت معظم قرارات المحاكم لصالح النزلاء المسلمين ، وتعترف بالإسلام (أو كما يشار إليه فى بعض الأحيان من قبل المحاكم بوصفه « المسلمية (النزعة الاسلامية) السوداء ») كدين يستحق حماية التعديل الأول ، وتمنح المسلمين نفس الحقوق الممنوحة لمعتنقى الأديان الأخرى .

وقد تم إثبات حالات التدخل فى الحرية الدينية والتمييز فى المعاملة ، والعقوبة الموقعة نتيجة لبذل محاولات لممارسة العقيدة الدينية[٤٧] ، من خلال جهود النزلاء المسلمين للمطالبة بحقوقهم الدستورية فى حرية التعبير والحماية المتساوية . وعندما كان بمقدور النزلاء المسلمين أن يدللوا بشكل مقنع على أنهم لم يحصلوا على نفس المعاملة التى تحصل عليها المجموعات الدينية الأخرى فى السجن ، كانت المحاكم تميل بصفة عامة إلى حماية مطالبهم الدستورية . وقد قضت معظم المحاكم بأن قمع الحرية الدينية[٤٨] ، إذا ما طبق بشكل غير منصف على حساب النزلاء المسلمين ، يسفر عن إنكار محظور للضمانة الدستورية الواردة فى « التعديل الأول »[٤٩] . ففى دعوى « *فولود ضد كليمر* » ، ادعى النزلاء المسلمون أن مقاطعة كولومبيا تعزز الطقوس والأنشطة الدينية للبروتستانت والكاثوليك واليهود فى مؤسساتها العقابية ، وتقدم لها التمويل فى الوقت الذى تنكر على النزلاء المسلمين نفس الحقوق[٥٠] ، وقد أيدت محكمة الولايات المتحدة المحلية ذلك . وأمرت المحكمة مسئولى السجن بتوفير المرافق

الدينية بطريقة تخلو من التمييز . وفى دعوى « *براون ضد ماكجينيس* » ، حيث ادعى النزلاء المسلمون أن سلطات السجن تمارس التمييز ضدهم بحظرها للطقوس الدينية الإسلامية ، أمرت محكمة استئناف نيويورك مفوض السجون باصدار أحكام ولوائح تكفل الحقوق التى يضمنها الدستور بطريقة تخلو من التمييز ، ولاتخل بشكل حاد بالاعتبارات المتعلقة بأمن السجن وانضباطه . وبالمثل ، حكمت المحكمة العليا لنيويورك فى دعوى « *سالماريون ضد ماكجينيس* » أن أحكام السجن ولوائحه التى تتيح الفرصة لممارسة شعائر المسلمية السوداء فى منظومة السجون الحكومية ، والتى تقصر حضور الطقوس الإسلامية على النزلاء « المنتمين فى الوقت الحاضر » أو « يعتنقون » دين المسلمية ، تعتبر مفرطة فى تقييدها وتحرم حرية ممارسة شعائر الدين على الأفراد الذين يحتمل أن ينضموا فى المستقبل إلى العقيدة الاسلامية »[٥١] .

وفى دعوى « *براون ضد ماكجينيس* » ادعى نزيل فى سجن جرين هافين الحكومى فى نيويورك أنه « ينتمى إلى العقيدة الاسلامية عن اختيار وإشهار دينيين وأنه ينشد فتوى روحية ، وخدمة فقهية ، وخدمات دينية »[٥٢] من مكان العبادة الإسلامى المحلى ومن شيخه مالكوم إكس . وبالاضافة إلى ذلك ، اتهم النزيل براون مسئولى السجن بأنهم يميزون ضده وضد زملائه فى الدين بحظر أداء الشعائر الدينية ، والخدمة الروحية ، والحصول على فتوى فقهية من أحد رجال الدين الاسلامى المعترف بهم . وادعى بوجه خاص أن مفوض نيويورك للشؤون الاصلاحية لم يسمح للنزلاء المسلمين بالتواصل مع مالكوم إكس أو استشارته فى الأمور الدينية بسبب سجله الاجرامى . وقضت المحكمة بأن كون مكان العبادة الذى يلتمس النزيل براون مشورة دينية منه يترأسه شخص ذو سجل إجرامى ، لايجيز إنكار حقه فى ممارسة شعائر الدين الإسلامى بطريقة تماثل المسموح به للنزلاء من الملل الأخرى .

وسعى محامى الدولة فى دعوى « *كوبر ضد باتيه* » إلى إظهار أن « حركة المسلمين السود ، على الرغم من ادعائها لواجهة دينية ، تعتبر تنظيما اتخذ لنفسه فيما وراء أسوار السجون ، هدف الإطاحة بالجنس الأبيض ، وأن له داخل أسوار السجون تاريخا حافلا فى إثارة الشغب والعنف»[٥٣] . بيد أن جهود الدولة لتبرير إنكار حق النزلاء المسلمين المضمون دستوريا فى الحرية الدينية على تلك الأسس لم تكلل بالنجاح . إذ قضت المحكمة العليا للولايات المتحدة لصالح النزلاء المسلمين ، واستندت فى قرارها إلى ماتوصل إليه التحقيق من أن أحكام السجن بخصوص تلقى المطبوعات الدينية تطبق بطريقة تمييزية .

وفى دعوى « *ووكر ضد بلاكويل* » ، سعى المسلمون الأمريكيون الأفارقة إلى توسيع نطاق امتيازاتهم الدينية بالطرق التالية : (١) أن يقدم لهم طعام معين ومخصوص عقب غروب الشمس خلال شهر ديسمبر (الذى تحتفل به « أمة الاسلام » على أنه شهر

صيام رمضان وفقا لما أفتى به اليجا محمد) ، (٢) والاستماع إلى الخطاب الاذاعى الأسبوعى الوطنى لزعيمهم الروحى ، (٣) وتلقى صحيفة « أمة الاسلام » المسماة « محمد يتكلم » ، (٤) وأن يتبادلوا الرسائل مباشرة مع اليجا محمد . وذكرت الدائرة الخامسة لمحكمة الاستئناف أنه ، عندما تكون ادعاءات التمييز الدينى وإنكار الحرية الدينية موضع تنازع ، « يجب على الحكومة أن تكشف عن مصلحة جوهرية وقهرية تقتضى التقليل من شأن هذه الحقوق الدستورية الهامة أو الحد منها ، ومن ثم تبرر انتهاكها ؛ وفى حالة عدم وجود هذا التبرير المفحم فإن القيود الحكومية تعتبر انتهاكات محظورة لهذه الحقوق الأساسية والمفضلة »[٥٤] . وتوصلت المحكمة بعدئذ عند تطبيقها هذا المنطق على وقائع الدعوى إلى أن اعتبارات الأمن والتكلفة الادارية ترجح مطالبات النزلاء المسلمين بشأن الوجبات الخاصة ، وأن حذف خطب اليجا محمد الإذاعية من الشبكة الإذاعية للسجن ليس إنكارا للحماية المتساوية ، حيث لاتقدم برامج اذاعية لأية ملة دينية . بيد أن المحكمة الاستئنافية وجدت أن من حق المسلمين أن يتلقوا صحيفة « محمد يتكلم » وان يتراسلوا مع اليجا محمد ، لأن النزلاء من الطوائف الدينية الأخرى يسمح لهم بتلقى الأدبيات الدينية والتراسل مع زعمائهم الروحيين .

وارتأت المحكمة المحلية للولايات المتحدة ، للمقاطعة الشمالية من كاليفورنيا ، فى دعوى « *نورثرن ضد نيلسون* » أن سلطات السجن مطالبة بدفع أجر رجل دين إسلامى لكى يتولى القيام بالشعائر الدينية فى مرافق السجن على أن يكون معدل الأجر لكل ساعة مناظرا لما يدفع لقساوسة الديانات الكاثوليكية واليهودية والبروتستانتية . وفى دعوى « *فيناى ضد هوطو* » ، ارتأت المحكمة المحلية للولايات المتحدة للمقاطعة الشرقية من أركانسو أن النزلاء المسلمين فى سجن ولاية أركانسو يحق لهم نفس امتيازات العبادة الدينية الممنوحة للنزلاء المنتمين إلى أديان أخرى . وعندما استأنفت سلطات سجن أركانسو الحكم ، فإنها لم تطعن فى قرار المحكمة المحلية بشأن العبادة الدينية ، وإنما اختارت بدلا من ذلك أن تستأنف فقط ذلك الجزء من القرار المتعلق بمعاملة النزلاء المسلمين ؛ وكانوا قد ادعوا بأن الحبس الانفرادى والوجبات اليومية التى تقل سعراتها الحرارية عن ألف سعر ، والاكتظاظ وعدم كفاية مرافق دورات المياه تعتبر انتهاكا للحظر على العقوبة القاسية والاستثنائية الوارد فى « التعديل الثامن » .

وانتهت المحكمة العليا لكاليفورنيا ، فى إحدى الحالات القليلة التى قضت فيها برفض دعوى المطالبة بحرية الممارسة مقترنة بمطالبة بالحماية المتساوية ، إلى أنه يمكن حظر الشعائر الدينية الإسلامية . وفى « *ان رى فيرجوسون* » ، أصر النزلاء المسلمون على أن حقوقهم فى الحرية الدينية انتهكت من قبل مسؤولى السجن . إذ لم يسمح لأعضاء الجمعية الدينية الاسلامية بمكان للعبادة على خلاف الجماعات الكاثوليكية والبروتستانتية واليهودية وجماعة المسيحيين العلميين فى سجن فولسوم الحكومى . ولم يكن يسمح لهم بمناقشة معتقداتهم الدينية أو احتياز « كمية وافية » من أدبياتهم الدينية ،

وكانت اجتماعاتهم تفض وكثيرا ماكان ذلك يتم باستخدام القوة ، وكان قيام زعمائهم الدينيين بزيارات إلى السجن محظورا . والتمس النزلاء المسلمون فرجا بأحد الأشكال التالية :

(١) منح المسلمين وضع الجماعة الدينية مع منحهم امتيازات دينية مساوية للامتيازات الممنوحة للجماعات الدينية الأخرى في السجن ؛ (٢) أو تحريم الامتيازات الدينية على جميع الجماعات الدينية فى السجن على الاطلاق ؛ (٣) أو الإفراج عن المسلمين من السجن حتى يمكنهم اتباع العقيدة الاسلامية بدون تعويق من لوائح السجن التمييزية[٥٥] .

بيد أن المحكمة العليا لكاليفورنيا ارتأت أن مدير الشؤون الاصلاحية لم يتصرف بشكل غير رشيد عندما رفض السماح للمذنبين المسلمين بأداء أنشطتهم الدينية أثناء وجودهم في السجن . ونتيجة للمحتوى العنصرى المزعوم لمذهب « الجمعية الدينية الإسلامية » بشأن التفوق الأسود ورفض أتباعها الانصياع لسلطة غير الأتباع ، انتهت المحكمة إلى أنه يجوز حظر الأنشطة الإسلامية : « فى ضوء الأخطار الجسيمة المحتملة التى يتعرض لها مجتمع السجن الرسمى من قبل العقائد والأنشطة الإسلامية ، لايمكن القول بأن النهج القمعى الحالى الذى يتخذه مدير الشؤون الإصلاحية يعتبر إساءة استعمال لسلطته التقديرية فى إدارة نظام سجوننا » .[٥٦] ونتيجة لهذا القرار ، فإن من السلطة التقديرية لسلطات السجن فى واقع الأمر ان تحظر نشر المعتقدات والأدبيات التى تعبر عن وجهة نظر لاتحظى بشعبية حتى ولو كانت ذات طابع دينى .

ومنذ عهد قريب جدا ، ارتأت الدائرة السادسة لمحكمة الاستئناف فى دعوى « طومسون ضد كنتاكى » أن مسؤولى السجن لم ينتهكوا حكمى حرية ممارسة الشعائر الدينية أو الحماية المتساوية بقيامهم بتخصيص ست ساعات ونصف الساعة من وقت كنيسة السجن الصغيرة فى كل اسبوع للنزلاء المسلمين فى الوقت الذى يخصصون فيه ثلاثا وعشرين ساعة ونصف الساعة كل أسبوع للجماعات المسيحية ، أو تقاعسوا عن توفير اعتمادات من أجل تشغيل رجل دين مسلم فى السجن فى الوقت الذى توفر فيه الاعتمادات لتشغيل رجل دين مسيحى لبعض الوقت ورجلين لوقت كامل . ورغم أن المطالبات انطوت على المساواة فى المعاملة ، فإن المحكمة الاستئنافية توصلت إلى أن سياسات السجن لها مايبررها لأنها تعكس الاختلاف فى عدد النزلاء المسيحيين والمسلمين ، ومن ثم فإنها ليست تمييزية . وعلاوة على ذلك ، ينص رأى المحكمة على أن : « حكم حرية الممارسة يضمن مصلحة تتعلق بالحرية ، وهى حق جوهرى ، وهذا الحكم لايكفل أن تعامل جميع الطوائف الدينية بالمثل من جميع الأوجه »[٥٧] .

ورغم أن المعالجة القضائية لمطالبات المسجونين المسلمين بموجب حكم حرية الممارسة كانت أبعد ماتكون عن الاتساق ، فقد أخذ يبرز فى المحاكم بالتدريج اتجاه عام

صوب الاعتراف بهذه المطالبات عندما تكون مصاغة فى سياق التمييز . بيد أن قرارات من قبيل ذلك الذى تم التوصل إليه فى دعوى « *طومسون ضد كنتاكى* » قد تشير إلى ارتكاس هذا الاتجاه وتدلل على الحاجة إلى مواصلة الضغط من أجل حماية حقوق المسجونين فى الحرية الدينية . وقد كانت قرارات المحاكم قريبة العهد متراخية فى فرض معيار متسق فى تقييم دفوع المسجونين بشأن حرية الممارسة . وكان من عواقب كثير من القرارات أن قلصت بشكل بارز ممارسة المسلمين لشعائرهم فى السجون . وقد تباين تأثير قرارات المحاكم على شتى الجماعات الدينية فى السجون ، وكانت أشد وطأة على النزلاء المسلمين . ويحلل استعراض للقضايا الرئيسية المتعلقة بالطعام واللباس والصلاة على الاختلافات النوعية فى المعاملة .

الطعام

كانت الاستجابات القضائية لحالات حرمان المسجونين المتعلقة بالطعام غير متساوقة . وقد تعلق العديد من الدعاوى بإنكار الحق فى الحصول على طعام خال من لحم الخنزير[٥٨] ، والتقصير فى تلبية احتياجات شهر الصوم فى رمضان[٥٩] . والإسلام ، مثله فى ذلك مثل اليهودية الأصولية ، يحرم تناول لحم الخنزير أو مشتقاته . ووفقا لفتوى لأحد رجال الدين الإسلامى ، فحتى « لو كانت حياتنا تعتمد على لحم الخنزير .. فإننا لانستطيع أكله »[٦٠] . بيد أن لحم الخنزير ، نظرا إلى انخفاض تكلفته هو ومشتقاته ، يقدم مرارا فى مرافق التغذية فى السجون ، ويصل ذلك فى بعض الأحيان إلى درجة أن النزلاء الممتنعين عن أكله لايستطيعون الحصول على تغذية وافية . وبالاضافة إلى ذلك ، فنادرا ماتسمح لوائح السجن بتقديم الأكل فى الزنزانة ، وهو مايحول دون قيام أولئك الذين لايأكلون لحم الخنزير بالامتثال للقيود الدينية للتغذية بصورة مستقلة .

وقد أسفرت المطالبات المتناظرة التى قدمها النزلاء المسلمون واليهود عن أحكام قضائية مختلفة[٦١] . ففى دعوى « معبد *البرير العلمى المتحد ضد سميث* » ، ادعى النزيل المسلم سمولوود ـ ايل بأنه على الرغم من تزويد النزلاء اليهود بطعام بديل يتسق مع معتقداتهم الدينية ، فإن مسؤولى السجن رفضوا تزويده بطعام مناسب . وأعادت المحكمة الاستئنافية الدعوى إلى محكمة أقل درجة للقيام بتحقيقات إضافية بشأن مطالبات النزيل المسلم . وأيدت الدائرة الثانية لمحكمة الاستئناف فى دورتها لعام ١٩٧٥ ادعاء مائير كاهانا زعيم « عصبة الدفاع اليهودية » بأن الحرمان من الغذاء الشرعى وفقا للعقيدة اليهودية فى السجن يعتبر انتهاكا « للتعديل الأول » . وفى دعوى « *كاهانا ضد كارلسون* » ، أشارت المحكمة الاستئنافية إلى أن « المحاكم اعترفت على نحو سليم بأنه يجب على سلطات السجن أن تلبى حقوق المسجونين فى الحصول على أطعمة تتسق مع شكوكهم الدينية »[٦٢] ، وارتأت أن إنكار الغذاء الشرعى وفقا للعقيدة اليهودية على

نزيل يهودى لايبرره مقصد حكومى هام . وفى السنة التالية ، وفى دعوى « *جهاد ضد كارلسون* » ، عادت نفس المحكمة للانعقاد للنظر فى الوقائع الموضوعية لشكوى نزيل مسلم بأنه وضع فى حبس انفرادى لرفضه حلق لحيته ، وبعد ذلك أطعم بشطائر من لحم الخنزير وبالبرتقال لاغير . ولما كان الاسلام يحرم تناول لحم الخنزير ، فقد انتهى الأمر بجهاد إلى أن يأكل البرتقال فقط . واستشهدت المحكمة فى قرارها بالسابقة المقررة فى دعوى « *نوكيلز ضد براسى* » بأنه « ليس من حق السجناء الحصول على برنامج غذائى خاص . وبالطبع يتعين عدم إجبارهم على أكل منتجات لحم الخنزير »[٦٣] . بيد أن المحكمة لم تكن مستعدة لأن تعلن ، على أساس الحقائق المتوافرة لديها ، عدم دستورية إنكار مسئولى السجن للطعام الإسلامى .

وفى دعوى أخرى ، « *بارنيز ضد فيرجين ايلاندز* »[٦٤] ، أمرت المحكمة المحلية الاتحادية سلطات السجن بتزويد الراستفاريين والمسجونين المسلمين بأغذية تتفق مع قيود دينهم الغذائية . واعتمدت المحكمة فى هذا القرار على دعوى « *بارنيت ضد رودجرز* » ، والتى ألمحت فيها المحكمة الدورية لمقاطعة كولومبيا ، فى معرض إعادتها للدعوى إلى المحكمة المحلية ، إلى أن « القدر المتواضع من التوقير الرسمى للالتزامات الدينية ... (كان) مطلوبا دستوريا .. »[٦٥] . واستحثت سلطات السجن على بذل جهد معقول لتلبية الاحتياجات الغذائية المقررة دينيا ، وإن كانت المحكمة لم تأمرها بذلك على عكس ماتم فى دعوى « *كاهانا ضد كارلسون* » .

وأقام أعضاء « أمة الإسلام » شعائر شهر صيام رمضان فى غضون شهر ديسمبر . والصوم هو امتناع عن تناول الغذاء فى الفترة من قبيل شروق الشمس حتى غروبها . ونادرا ماتعد ترتيبات خاصة من أجل أداء فريضة الصيام فى السجون . وقد رفضت سلطات السجن الاستجابة للطلبات المتعلقة بأوقات خاصة للتغذية وبالأغذية الطقوسية على أساس التكاليف والامكانات والأمن[٦٦] .

بيد أن الدائرة الثانية لمحكمة الاستئناف كانت أكثر استجابة فى دعوى « *بارنيت ضد رودجرز* » لمطالبات النزلاء المسلمين ، إذ أشارت المحكمة إلى أن طلب النزلاء الحصول على وجبة واحدة يوميا خالية من لحم الخنزير « يمثل مجرد الحد الأدنى المطلوب من سلطات السجن .. أن تفعله من الناحية الدستورية ، ليس للمسلمين فقط ، وإنما فى حقيقة الأمر لأية مجموعة من النزلاء لديهم قيود دينية على الطعام »[٦٧] . وأرتأت محكمة محلية اتحادية ، فى قرار غير عادى ، أنه لايوجد مايبرر التقصير فى الإعلان عن الأغذية المعدة مع لحم الخنزير فى مطاعم السجن ، وأمرت بتنفيذ هذا الإجراء فورا بالنسبة للنزلاء المسلمين »[٦٨] .

اللباس

يوجد فى جميع السجون تقريبا لوائح بخصوص مظهر النزلاء وهندامهم . وتشمل مبررات مثل تلك اللوائح الاعتبارات الصحية وأن اللحية والشعر والملابس يمكن أن تخفى المحظورات والهوية . ومن ناحية أخرى ، ادعى النزلاء المسلمون فى دعاوى قضائية شتى أن إنفاذ لوائح السجن التى تحظر شعر اللحية وطواقى وأردية الصلاة يتداخل مع حقوقهم في حرية الممارسة . وقد شهدوا ، على سبيل المثال ، بأن دينهم يقتضيهم « إطلاق لحاهم »[٦٩] .

وألمح حكم الدائرة الثانية لمحكمة الاستئناف فى دعوى « *بيرجن ضد هندرسون* » التى ادعى فيها النزلاء المسلمون أن سلطات السجن تتدخل فى حريتهم فى ممارسة شعائر دينهم باجبارهم على حلق لحاهم ، بأن المظهر الشخصى للمسجون من الشئون المشروعة للدولة[٧٠] . وذكرت المحكمة « قد يكون من الجائز جدا أن مصلحة الدولة فى توفير الظروف الصحية الملائمة للنزلاء والتعرف على هويتهم ترجح اهتمام السجين بإطلاق لحيته حسبما يقتضيه دينه[٧١] ، غير أن البينة المعروضة على المحكمة لم تزودها بأساس واف تقيم عليه حكمها . وفى هذه الدعوى ، كان مسئولو السجن قد حظروا أيضا ارتداء طواقى الصلاة وفقا للوائح التى تحظر القبعات ، وأداء الصلاة خمس مرات يوميا لتعارض ذلك مع الجدول الزمنى للسجن . وبدلا من أن يفصل القاضى فى الدعوى على أساس البينة المعروضة على المحكمة ، فإنه أعادها إلى المحكمة المحلية للنظر فى الوقائع المتعلقة بتبرير الدولة للوائح السجن المطعون فيها ، علاوة على صدق المعتقد الدينى الذى يقتضى إطلاق شعر اللحية وارتداء طواقى صلاة وأداء صلوات متكررة على مدى اليوم . بيد أن قاضى الاستئناف أورد ، فى معرض إعادته للدعوى إلى محكمة أقل درجة ، تمييزا واضحا بين الحق فى إطلاق لحية لأسباب تتعلق بالمظهر الشخصى ولأسباب دينية ، وبين أن الأسباب الأخيرة مصانة دستوريا .

وقد ساعدت دعوى « *بيرجن ضد هندرسون* » على ضمان حق المسجون فى أن يحتفظ بلحيته إذا ما كان ذلك لأسباب دينية . وقد استشهد بذلك كسابقة فى العديد من الدعاوى اللاحقة التى تشمل مسلمين وغير مسلمين على السواء[٧٢] . وفى دعوى « *مونرو ضد بومبارد* »[٧٣] ، ارتأت المحكمة المحلية أن للمسلمين السنيين ، استنادا إلى تحقيق أجرى فى المصالح المتعارضة حسبما اقترح فى دعوى بيرجن ، حقا دستوريا فى إطلاق اللحى كوجه من أوجه الحرية الدينية ، وأنه لم يتبين وجود أية مصلحة حكومية تكفى لدحض ذلك[٧٤] . إن الاشتراطات المؤسسية المتعلقة بالأمن وبالتعرف على هوية السجين يمكن تلبيتها بسبل أقل تقييدا من الحظر الشامل على اللحى .

وأرتأت الدائرة الخامسة لمحكمة الاستئناف فى دعوى « *شاباز ضد بارنوسكاس* » أن المحكمة المحلية أخطأت فى رفض طعن سجين مسلم فى لائحة « عدم إطلاق اللحى »

فى سجن ولاية فلوريدا بدون إجراء تحقيق قضائى فى المعتقدات الدينية للمدعى ومبررات الولاية للوائح سجونها .

وارتأت المحكمة العليا لنيويورك فى دعوى « *بيبول المدعو قبل إسلامه روكى* ضد كرويجر »[٧٥] ، وبدون تمحيص لحصافة لوائح السجن فى شأن الحلاقة ، أن الشواهد على تطبيق القواعد المثارة بشكل تمييزى تنسخ الاشتراط القاضى بأن يحلق النزيل المسلم لحيته . ففى هذه الدعوى ، وضع النزيل المسلم روكى فى الحبس الانفرادى بسبب رفضه حلق لحيته لأسباب دينية . واعترف الضابط المشرف على السجن فى شهادته بأنه لم يكن ليطلب من يهودى أصولى أن يحلق لحيته ، وأنه فى حين ان النزيل اليهودى كان يعزل فى مثل هذه الحالة عن المسجونين الآخرين فإنه لم يكن ليوضع فى الحبس الانفرادى . ولما كانت اللوائح تطبق ، على نحو لايمكن إنكاره ، بطريقة تمييزية ، فقد طلبت المحكمة إخراج النزيل المسلم من الحبس الانفرادى .

وفى دعوى « *جهاد ضد كارلسون*»[٧٦] ادعى المتقاضى جهاد أن معتقداته الدينية تقتضيه أن يطلق لحيته ، وأن اشتراطات الحلاقة الخاصة بالسجن تنتهك حقه فى ممارسة شعائر دينه بحرية . وارتأت المحكمة المحلية للولايات المتحدة فى هذه الدعوى أن « من صلاحية سلطات السجن بلا مراء أن تطالب نزلاء السجن بملبس وهندام لائقين »[٧٧] . بيد أن المحكمة رفضت اعتبار اهتمام السجن بمطالبة النزلاء بالحلاقة اهتماما قهريا وأمرت بإجراء تحقيق استدلالى لفحص التعارض بين المصالح المؤسسية ومصالح النزيل[٧٨] .

وتكشف دراسة محاضر المحكمة أن النزلاء المسلمين أسهموا بشكل جوهرى فى الدفاع عن حق المسجون فى إطلاق لحيته لأسباب تتعلق بالمعتقد الدينى رغما عن ادعاءات الدولة بشأن المصالح المتعلقة بالأمن وهوية المسجون وتوفير الظروف الصحية . بيد أن المحاكم كانت أكثر تمنعا فى إقرار مطالبات المسجونين المسلمين منها بمطالبات أتباع الديانات الأخرى . ففى حين تم حماية حق الهنود الأمريكيين فى إطالة شعر رءوسهم ضد لوائح السجون بشأن توفير الظروف الصحية[٧٩] وحماية حق الأفراد الذين يولون أهمية دينية خاصة لطول شعرهم[٨٠] ، فإن حق المسلمين فى رفض حلق لحاهم وفقا للتعاليم الدينية لم يحظ بالتأييد بسهولة مماثلة . فكثيرا ماكانت المحاكم ، فى الدعاوى التى تشمل نزلاء مسلمين ، تسلم بأن من الممكن الدفاع عن سياسات السجون ، وتطالب بإجراء فحوص أخرى بشأن صدق معتقدات النزلاء المسلمين وشرعية لوائح السجن المطعون فيها على حد سواء .

الصلاة

المسلمون مطالبون بحكم دينهم بأداء الصلاة فى خمسة أوقات محددة من اليوم .

ويكون ذلك مصحوبا بوضوء وركوع وسجود محددة الكيفية ، « وبدون أداء أى من هذه الأنساق لاتكتمل الصلاة »[٨١] . وأحيانا تتداخل الجداول الزمنية للسجون مع مواقيت الصلاة الإسلامية . وفى دعوى « *بيثيا ضد داجيت* »[٨٢] ، التى دفع فيها سجين مسلم بأنه حرم من الحق فى الصلاة خمس مرات يوميا ، ارتأت المحكمة أنه لم يحدث تعد على الحرية الدينية بفعل الجدول الزمنى للسجن حيث أنه يسمح بفرصة وفيرة للصلاة ، وإن يكن فى غير الأوقات المحددة إسلاميا .

وفى أعقاب شغب حدث فى ٢٧ يوليو ١٩٧٣ فى مرفق ماك اليستر التابع لإصلاحية ولاية أوكلاهوما ، فرض مسئولو السجن حظرا تاما على التعبد الجماعى . وفى دعوى « *باتل ضد أندرسون* » ، رفع مسجون محتجز فى ماك اليستر قضية بالنيابة عن زملاء له ، من بينهم مسلمون ، وادعى بأن حظر الطقوس الدينية الجماعية ينتهك حقوقهم المقررة فى « التعديل الأول » وليس له مايبرره من شواغل أمنية مشروعة . وقطعت المحكمة المحلية الاتحادية بأن الحظر « يبدو أنه كان له تأثير أكبر على المسلمين لأن الطقوس (الجماعية) تتيح الفرصة الوحيدة لهم للهداية الدينية . والبروتستانت والكاثوليك الموجودون فى الإصلاحية لديهم على الأقل الخدمات التى يقدمها كاهن مدنى يمكن ترتيب استشارات فردية معه وإن تكن موجزة أو غير مرضية »[٨٣] . وفى الواقع ، ألمحت المحكمة إلى أن حظر التجمع من أجل العبادة المصحوب بالتقصير فى توفير واعظ مسلم يلقى بعبء أثقل على كاهل المسلمين وقد يكوّن تمييزيا فى صميمه .

وفى دعوى عرضت مؤخرا على المحكمة العليا للولايات المتحدة طعن فيها النزلاء المسلمون فى سياسات سجن نيوجيرسى التى تمنعهم من حضور صلاة الجمعة ، ارتأت المحكمة ، إلى حد ما ، فى الحيثيات التى كتبها القاضى رنكويست باسم أغلبية أعضائها ، أن « مسئولى السجن تصرفوا بطريقة معقولة بمنع النزلاء المسلمين من حضور الشعائر الدينية الأسبوعية ليوم الجمعة ، وأن لوائح السجن فى هذا الشأن لاتنتهك حكم حرية ممارسة الشعائر الدينية فى التعديل الأول[٨٤] . ووجدت المحكمة أن مما يعزز حصافة السياسات المطعون فيها أنه على الرغم من منع بعض المسلمين من حضور شعائر صلاة يوم الجمعة بسبب الأشغال المكلفين بها ، فإن النزلاء المسلمين غير محرومين من جميع أشكال الممارسات الدينية . إذ أن جميع المسلمين الذين يرغبون فى المشاركة فى عدد من المناسبات الدينية الإسلامية ، بين الحين والآخر ، يمكنهم ذلك[٨٥] .

وعلى الرغم من أن لشعائر صلاة الجمعة أهميتها الكبرى فى العقيدة الإسلامية ، وهو ماسلمت به المحكمة ، فقد تقرر رغما عن ذلك أن « الاشتراطات البالغة الصرامة بشأن الوقت الذى تؤدى فيه (شعائر صلاة الجمعة) قد تجعل من الصعوبة بمكان على مسئولى السجن أن يكفلوا لكل سجين مسلم إمكانية حضور هذه الشعيرة »[٨٦] . وحيث

إن هناك سبلا أخرى متاحة للعبادة الدينية ، فإن المحكمة ارتأت أن الدستور لايقتضى من مسئولى السجن أن « يضحوا بالمقاصد العقابية المشروعة »[٨٧] لتلبية الممارسات الدينية الاسلامية غير الموافقة لمقتضى الأحوال . وعلاوة على ذلك ، ارتأت المحكمة انه لاحاجة لمسئولى السجن إلى التدليل على أن السياسات المطعون فيها حتمية من أجل الاضطلاع بمصلحة هامة مثل الأمن أو الانضباط أو الاصلاح ، وأنها لاتقيد من الحقوق الدستورية للمسجونين بأكثر مما هو ضرورى لانجاز اهداف السجن . وحتى فيما يخص الحقوق الواردة فى التعديل الأول ، فإن المحكمة لن تحل تقديرها للأمور محل تقدير مسئولى السجن[٨٨] . وعمدت المحكمة أساسا إلى تقليص مسئوليتها عن حماية الحق « المفضل » فى الحرية الدينية الذى يضمنه التعديل الأول احتراما لتقدير سلطات السجن فى تنفيذ واجباتها .

ومن الجدير بالملاحظة أن القاضى برينان استشهد ، فى معرض الإعراب عن اختلافه فى الرأى فى هذه الدعوى ، بموجز أقوال الإمام جميل عبدالله الأمين وآخرين بوصفهم « أصدقاء المحكمة » ليوضح أن حضور شعائر صلاة الجمعة الإسلامية الزامى[٨٩] . ودفع برينان بأن شعائر الجمعة « لايمكن اعتبارها شعيرة من ممارسات دينية عديدة يمكن الاستعاضة ببعضها عن البعض أساسا »[٩٠] . وأن فرصة المشاركة فى أنشطة دينية أخرى فى السجن لاتعوض عن غياب المسلمين القسرى عن الشعيرة الرئيسية للإسلام . وقارن برينان بين حالة المسلمين الذين لايسمح لهم بحضور شعائر الجمعة بحالة سجين كاثوليكى يحرم من حق حضور القداس يوم الأحد ؛ « لن يعتبر سوى القليل من الناس (الحالة الأخيرة من) الحرمان إلا أنه حرمان مطلق ، حتى ولو منح المسجون فرصا أخرى للصلاة ولمناقشة العقيدة الكاثوليكية مع آخرين ، وحتى تجنب أكل اللحم يوم الجمعة إذا كان ذلك يعتبر مفضلا لديه »[٩١] . إن كون أنواع أخرى من التعبد الدينى متاحة فى السجن لايجيز الحرمان من فرصة المشاركة فى الطقس الدينى الرئيسى لعقيدة المرء ، وهو الوقت الذى يقوم فيه أتباع العقيدة « بتأكيد هويتهم كجماعة ارتبطت بعهد مع الرب »[٩٢] .

قضايا دينية أخرى

فى دعوى « *عبدالله ضد كينيسون* »[٩٣] ، طعن النزيلان عبدالله وأكبر فى لائحة سجن أوهايو التى تقصر استخدام المسجونين لأردية صلاة المسلمين الحنفيين البيضاء على مصلى السجن فقط . وأصر النزيلان المسلمان على أنه ينبغى للمسلمين الحنفيين ، بموجب الشريعة الاسلامية ، أن يرتدوا أردية الصلاة البيضاء فى جميع الأوقات ، إن أمكن ، وأنه يجب عليهم ارتداؤها أثناء أداء الصلاة خمس مرات يوميا[٩٤] . وحتى نوفمبر ١٩٧٧ كان يسمح لنزلاء مرفق أوهايو الجنوبية الإصلاحى التابعين للعقيدة

الإسلامية الحنفية بالاحتفاظ بأردية الصلاة فى زنازينهم . الا أن توجيهات جديدة قصرت استخدام أردية الصلاة البيضاء على المصلى . وقد فرضت سلطات السجن هذا القيد نتيجة لحادث قام فيه أحد حراس السجن بأخذ أحد الأردية البيضاء من زنزانة مسجون واستخدمه فى إخافة مسجون آخر بتقليد أعضاء جماعة الكوكلوكس كلان . ومن ثم فإن التقييد برر باعتباره « آلية سيطرة » لمنع وقوع أحداث مماثلة فى المستقبل[٩٥] . وبالاضافة إلى ذلك فإن مسئولى السجن وصفوا الأردية بأنها خطيرة من الناحية الأمنية ، حيث إنها غير محكمة الأطراف ويمكن استخدامها فى إخفاء الأسلحة والمحظورات والأغذية أو للتشبه بالثياب المدنية للمساعدة على الهرب[٩٦] .

وارتأت الدائرة السادسة لمحكمة الاستئناف فى هذه الدعوى أن العبء المفروض على حق النزلاء المسلمين فى حرية ممارسة الشعائر الدينية طفيف لأن السياسة الجديدة للسجن نادرا ما تحد ، ولا تمنع ، استخدام أردية الصلاة البيضاء للمسلمين الحنفيين . ويبدو أن كون الحظر على أردية الصلاة البيضاء خارج المصلى قد تعدى على الحق فى أداء الصوات بالطريقة المقررة خارج المصلى لم يؤثر على قرار المحكمة . وعلاوة على ذلك قبلت المحكمة بدون تساؤل تأكيد مسئولى السجن بأن أهدافهم من إصدار اللائحة التقييدية مشروعة وتسوغ تقليص حقوق النزلاء المسلمين المقررة بموجب التعديل الأول .

وفى دعوى « *مديون ضد فرانزين* »[٩٧] ، رفض نزيل مسلم ذكر محتجز فى مركز بونتياك الاصلاحى فى إلينوى الإذعان لأمر من حارسة أمن أنثى بالخضوع لتفتيش ذاتى محدود[٩٨] ، على أساس أن الدين الاسلامى يحظر مثل هذا التماس البدنى مع أية امرأة بخلاف زوجته أو أمه[٩٩] . وارتأت الدائرة السابعة لمحكمة الاستئناف أنه رغم أن قيام حارسة أمن أنثى بتفتيش ذاتى محدود قد يتعارض مع المعتقدات الإسلامية ، فإنه لاينتهك على نحو محظور الحق المقرر لنزيل مسلم ذكر بموجب التعديل الأول فى حرية ممارسة الدين ، حيث إن له مايبرره من مصالح الدولة الهامة فى توفير قدر واف من أمن السجن ، وفرصة متساوية للنساء بالعمل كحارسات سجون[١٠٠] . وقد استشهدت المحكمة بتكافؤ فرص استخدام النساء كالتزام قانونى للدولة[١٠١] . وكيما توفر هذه الفرص فى سجون الدولة ، يجب أن يكون بمقدور الحارسات الإناث أداء جميع المهام المتصلة بوظائفهن ، بما فى ذلك التفتيش الذاتى المحدود . وتبين للمحكمة أن تكافؤ فرص الاستخدام ترجح مصلحة النزيل المسلم فى حرية ممارسة شعائر الدين .

وكما رأينا ، فإن الظروف التى تفرضها حالة الاحتجاز داخل السجن كثيرا ما أدت بالمحاكم إلى التصديق على تقليص حقوق النزلاء المسلمين فى حرية ممارسة شعائر دينهم ، وقد كان النهج القضائى العام هو مراعاة سلطة وخبرة المسئولين عن إدارة السجن . وهو ما كان يسفر فى كثير من الأحيان عن تقبل الاحتياجات المؤسسية

المذكورة على علاتها ، وذلك على حساب الحريةُ الدينية للسجناء المسلمين . وقد دفعت محكمة من درجة أقل ، فى فتوى غير عادية ، بأن الأدوات التحليلية اللازمة لتحديد نطاق الحرية الدينية

لاتتغير لمجرد أن سياق الانفاذ هو السجن . إن تأييد تطويع حقوق مؤثرة بمقتضى التعديل الأول نتيجة مراعاة السلطة التقديرية لإدارة السجن .. لايفى بواجب المحكمة الاتحادية . ولايعنى ذلك أن الظروف الخاصة بالحبس فى السجن غير ذات أهمية للموضوع(١٠٢) .

وتدلل محاضر المحاكم التى قمنا بدراستها هنا على أن مطالبات النزلاء المسلمين بشأن الحرية الدينية ، والتى تطعن فى لوائح السجن التى تتعارض مع حرية ممارسة العقيدة الإسلامية ، لم تقبل إلا فى ظل ظروف معينة فحسب . فأولا ، كان النزلاء المسلمون أكثر نجاحا فى الدفع بمطالباتهم قدما عندما يكونون قد أخضعوا بجلاء لمعاملة تمييزية . بيد أنه حتى فى تلك الحالات ، أدى تردد المحاكم فى إحلال تقديرها للأمور محل تقدير مسئولى السجون إلى دحض مطالبات النزلاء بالحماية المتساوية فى كثير من الأحيان . وثانيا ، فإن المصالح الأساسية للدولة فى تأييد مطالبات منافسة مثل مطالبات المرأة بتساوى الفرص فى الاستخدام ، أو حاجة إدارات السجون إلى تعظيم الكفاءة فى إدارة المرافق الاصلاحية كثيرا ماكانت تسىء إلى مطالبات المسجونين بحماية التعديل الأول . وثالثا ، لأمن السجون أهمية كبرى واستخدم فى بعض الأوقات لتبرير تقليص حقوق النزلاء المسلمين فى ممارسة عقيدتهم عندما يكون من المتصور أن ذلك يمثل تهديدا أمنيا .

وأخيرا ، وفى دعوى « *أولونى ضد شاباز* » ، دفع القاضى برينان ، فى معرض اختلافه فى الرأى ، تأييدا لمطالبات المسلمين من أجل الاستجابة لاقامة شعائر صلاة الجمعة فى السجن ، بتوجيه الانتباه إلى التماثل بين المعتقدات الإسلامية والكاثوليكية بخصوص الطابع الإلزامى لشعائر يوم الراحة والعبادة الأسبوعى « السبت » . ويقصد برينان من ضرب هذا التكافؤ الثقافى توضيح أهمية صلاة الجمعة ، وفى غضون ذلك يطابق الإسلام مع التقاليد الدينية اليهودية ـ المسيحية . ورغم أن هذه الحيثيات لم تكن مقنعة بما يكفى لاكتساب تأييد أغلبية المحكمة ، إلا أنها هامة من حيث إنها تنسب للإسلام مسحة من الألفة وتحاول أن تستنبط من البيئة الأمريكية حاجة ملحة إلى التوافق الدينى .

إن القيم المرتبطة بحكم حرية الممارسة فى التعديل الأول موجودة فى مجتمع السجن بنفس القدر الموجود منها فى المجتمع بصورة عامة ، أى أن حماية المعتقدات غير الذائعة ، وحماية من يعتنقونها ، من الاضطهاد على أيدى الأغلبية تعتبر حقا « مفضلا » . إن الحرية الدينية مبدأ أساسى فى الدستور . والاذعان لمسئولى السجون ، والذين لايكونون على الدوام أشخاصا ذوى نزاهة فى حلهم لمشاكل السجن ، يعوق حريات أتباع العقائد غير التقليدية على وجه الخصوص فى ممارسة معتقداتهم ، وسرعان مايؤدى ذلك إلى التعصب الدينى .

ولقد كانت المحاكم متعاطفة إلى حد كبير مع أحوال الجماعات الدينية الصغيرة وعاملتها باهتمام أكبر من الجماعات الدينية الرئيسية . وفى دعاوى حرية الممارسة الشهيرة التى اشتملت على أفراد من مذاهب الآميش وشهود يهوه ، توصلت المحاكم فى معظم الدعاوى إلى نتائج لصالح الأفراد وليس الدولة . ففي دعوى « ويسكونسين ضد يودير »[١٠٣] ، على سبيل المثال ، ارتأت المحكمة العليا أن تأثير تسهيل الممارسات الدينية الآميشية على الأهداف العلمانية تأثير ضئيل[١٠٤] . وبالمثل ، قررت المحكمة فى دعوى « *توماس ضد مجلس المراجعة التابع لشعبة الأمن الوظيفى فى إنديانا* »[١٠٥] أن الخطر الذى يمثله شهود يهوه على النهوض بمصلحة الولاية من الهدف العلمانى المتعلق بخفض البطالة ليس كبيرا بما يكفى للحيلولة دون التيسير .

بيد أن معاملة المحاكم للإسلام لم تكن متطابقة وتوفر القليل مما يمكن الاسترشاد به لكى نحدد بقدر من اليقين الكيفية التى سينجح بها الإسلام والمسلمون فى تأكيد الحقوق المدنية للمسلمين . وفى سياق السجون أذعنت المحاكم ، فى أكثر الأحوال ، للسلطة التقديرية لادارات السجون فى تقرير متى تكون مصلحة الدولة ملزمة بما يكفى للحيلولة دون تسهيل الممارسات الإسلامية . وقد أفضى ذلك إلى تطبيق العدالة بشكل غير منتظم ، وتبعا لكل حالة على حدة فيما يتعلق بالحريات الدينية داخل أسوار السجون .

ولاتزال الحلول الممكنة للمنازعات المنتظرة بين الدولة والأفراد المسلمين غير مؤكدة . فقد تنشأ المنازعات فى عدد من المجالات : على سبيل المثال ، إقامة شعائر يوم الراحة والعبادة الأسبوعى « السبت » ، والعطلات الدينية ، وحضور شعائر الصلاة تتعارض مع متطلبات أماكن العمل والمدارس والجندية والمستشفيات والسجون[١٠٦] . والقيود الغذائية الإسلامية واختيارات الملابس المستحبة دينيا ، مثل ارتداء الحجاب وطواقى الصلاة ، تحتاج هى الأخرى إلى درجة ما من التسامح والتوافق الدينيين . ومع شيوع استخدام المفهوم البالغ الضيق لماهية مايشكل التقاليد اليهودية ـ المسيحية ، فربما يكون المسلمون فى الولايات المتحدة حاليا فى حاجة إلى حماية دستورية بأكثر من ذى قبل . إن مقدرة المحاكم على مد هذه الحماية إلى المسلمين قد أوضحتها السوابق التى أرستها الأقليات الدينية الأخرى . بيد أن استعداد المحاكم لمعاملة المسلمين على قدم المساواة لايزال غير واضح .

الهوامش

١ - Arther A. Cohen, ***The Myth of the Judeo-Christian Tradition*** (New York: Harper & Row, 1970), P. ix

ويكتب كوهين قائلا « نستطيع تعلم الكثير من تاريخ العلاقات اليهودية ـ المسيحية ، إلا أن الشىء الذى لايمكن أن نستنبطه منها هو خطاب الجماعة والزمالة والتفاهم » (الجزء الثانى عشر) . انظر ايضا :

Martin E. Marty, "A Judeo Christian Looks at the Judeo Christian Tradition," *The Christian Century*, October 8, 1986, P. 858.

٢ ـ رغم أن الرئيس ريجان كثيرا ماكان يتكلم عن التقاليد اليهودية ـ المسيحية ، فإن مرجعيته كانت مسيحية بلا مراء . انظر الفصل ٥ (خاصة الصفحات ٧٤ ـ ٧٧) من : Paul D. Erikson, *Reagan Speaks, The Making of an American Myth* (New York: New York University Press, 1985).

٣ ـ حذر الرئيس ريجان فى خطابه عام ١٩٨٣ أمام الرابطة الوطنية للانجيليين فى أورلاندو بفلوريدا من روح « العلمانية المعاصرة » المتجاوزة لحدودها ومخططات الليبراليين و« أصحاب الفلسفة الانسانية العلمانيين » الذين « يعلنون أنهم يعملون على تحريرنا من خرافات الماضى » ابتغاء تدمير « القيم المجربة والتى اختبرت على مر الزمن التى تقوم عليها حضارتنا » ، ص ٧٧ من : Erikson, *Reagan Speaks*.

٤ - Yvonne Y. Haddad, "A Century of Islam in America" *(The Muslim World Today*, Occasional Paper No. 4) (Washington D.C.: Islamic Affairs, 1986), P.9

٥ - Martin E. Marty, "A Judeo-Christian", n.1, P. 859 ؛ انظر أيضا ، Erikson, *Reagan Speaks* ويكتب اريكسون عن اللغة التى يستخدمها ريجان فيقول « إنها تبدو مقصودة تقريبا لكى تصيب غير المسيحيين بالضيق . فلقد قال فى ١٩٨٣ : إن أملنا الوحيد بالنسبة للغد يلوح فى أوجه أطفالنا . ونعرف أن المسيح قال : ' دعوا الأولاد يأتون إلىّ ولاتمنعوهم لأن لمثل هؤلاء ملكوت السموات ' » . *(Erikson, Reagan Speaks*, p.76).

٦ ـ انظر Lawrence Tribe, *American Constitutional Law* (1978), P. 830 ؛ وانظر أيضا ماذكرته المحكمة فى دعوى : *Thomas* v. *Review Board of Indiana Employment Security Division*, 450 U.S. 707 (1981) at 714 : « إن هذه المسألة (مم يتكون الدين ؟) لاتحل بالرجوع إلى تصور قضائى لتلك العقيدة أو الممارسة موضوع السؤال ، ولاتحتاج العقائد الدينية أن تكون مقبولة أو منطقية أو متسقة أو مفهومة من الآخرين كيما تستحق حماية التعديل الأول » .

٧ ـ التعديل الأول ، دستور الولايات المتحدة : « لايسن الكونجرس أى قانون فى شأن الاعتراف بدين ما أو حظر حرية ممارسته » .

٨ ـ *Reynolds* v. *United States*, 98 U.S. 145 (1878) (حظر تعدد الزوجات المعمول به لدى طائفة المورمون) ؛ *Church of Jesus Christ of Latter Day Saints* v. *United States*, 136 U.S.I (1890); *Davis* v. *Beason*, 133 U.S. 333 (1890) « إن مصطلح ' الدين ' ينطوى على إشارات إلى رؤية المرء لعلاقاته بخالقه ، وإلى الالتزامات التى قد تفرضها عليه بتبجيل كينونته وصفاته وإطاعة مشيئته » ، *Reynolds*, p. 342

٩ ـ على سبيل المثال : *United States* v. *Lee*, 102 S.Ct. 1051 (1982); *Wisconsin* v. *Yoder*, 406 U.S. 206 (1972)

١٠ ـ على سبيل المثال : *Cantwell* v. *Connecticut*, 310 U.S. 296 (1940); *Cox* v. *New Hampshire*, 312 U.S. 569 (1941); *Prince* v. *Massachusetts*, 321 U.S. 158 (1944); *Thomas* v. *Review Board of Indiana Employment Security Division*, 450 U.S. 707 (1981).

١١ - *Sherbert* v. *Verner*, 374 U.S. 398 (1963).

١٢ ـ على سبيل المثال : *People* v. *Woody* 394 P.2d. 813 (Sup. Ct. of Ca. 1964).

١٣ - *Robinson* v. *Foti*, 527 F. Supp. 1111 (E.D. La. 1981).

١٤ - *International Society For Krishna Consciousness, Inc.* v. *Barber*, 650 F. 2d 430 (2d Cir. 1981)

١٥ - *Africa* v. *Commonwealth of Pennsylvania*, 662 F.2d 1025 (3rd. Cir. 1981), cert. denied 456 U.S. 908 (1982). وفى هذه الدعوى ، رفضت محكمة الاستئناف الادعاء بأن «موف MOVE» تعتبر تنظيما دينيا لأنها « ليست مناظرة من الناحية الهيكلية لتلك التنظيمات « التقليدية » المعترف بها كتنظيمات دينية بموجب التعديل الأول » *Africa, p. 1036* . وقد تم التوصل إلى هذا الاستنتاج بعد أن تبين للمحكمة أن « موف MOVE » لاتقيم أى طقوس منتظمة ولاتحتفل بأية عطلات دينية تخصها ، وليس لديها أى شيء مما يمكن اعتباره كتابا مقدسا .

١٦ - انظر Freeman, "The Misguided Search for the Constitutional Definition of 'Religion'," *Georgetown law journal*, 71 (1983) ويستشهد المؤلف بسبع دعاوى واثنتى عشرة مقالة تعالج التعريف المراوغ للدين ؛ أنظر أيضا الحاشية ص ١٦١١ من : "Soul Rebels: The Rastafarians and the Free Exercise Clause," *Georgetown Law Journal*, 72 (1984).

١٧ - انظر *Davis* v. *Beason*, 133 U.S. 333, 345-48 (1890); *United States* v. *Macintosh*, 283 U.S. 605, 633-34 (1931).

١٨ - Freeman, "The Misguided Search", p. 1525

١٩ - *United States* v. *Ballard*, 322 U.S. 78, 86-87 (1944)

٢٠ - *Ballard*, 69-70

٢١ - 380 U.S. 163 (1965) at 165-66

٢٢ - انظر الحاشية ص ١٦١٢ من "Soul Rebels", ؛ وانظر أيضا *Witmer* v. *United States*, 75 S.Ct. 392 (1955) التى ارتأى فيها قاضى المحكمة العليا كلارك أن المسألة المطلقة فى دعاوى المستنكفين ضميريا هى صدق معتقدات المستنكف .

٢٣ - على سبيل المثال : *International Society for Krishna Consciousness, Inc.* v. *Barber* 650 F. 2d 430 (2d Cir. 1981); *Melnak* v. *Yogi*, 592 F.2d 197 (3d Cir. 1979); *Founding Church of Scientology of Wash.* v. *United States*, 409 F. 2d 1146 (D.C. Cir. 1969).

٢٤ - « إن العقيدة الاسلامية ' دين ' فى إطار الأحكام الدستورية ومن ضمنها حرية الدين » . *Fulwood* v. *Clemmer*, 206 F. Supp. 370 (1962) at 373.

٢٥ - William Bennet Turner, "Establishing The Rule of Law in Prisons: A Manual for Prisoners' Rights Litigation," *Black Law Journal*, 1,2 (Summer 1971), P. 106.

٢٦ - انظر على سبيل المثال ، *Walker* v. *Blackwell*, 411 F. 2d 23 (5th Cir. 1969) (المصالح الدينية للمسلمين السود المعترف بها بموجب التعديل الأول) ؛ *Barnett* v. *Rodgers*, 410 F. 2d 985 (D.C. Cir. 1969) ؛ *Cooper* v. *Pate* 382 F. 2d 518 (7 th Cir. 1967) (إن اتخاذ قرار بأن معتقدات المسلمين السود لاتشكل دينا يحتاج إلى تقييم مقارن للأديان ، وهو مايتجاوز سلطات المحاكم) ؛ *Sostre* v. *McGinnis*, 334 F. 2d 905 (2d Cir. 1964), cert. denied 378 U.S. 892 (1964) (تسهيل الممارسات الدينية للمسلمين السود فى داخل السجون) ؛ *Knuckles* v. *Prasse*, 302 F. Supp. 1036 (E.D. Pa. 1969) ؛ *Bryant* v. *Wilkins*, 265 N.Y.S. 2d. 995 (« إن الجماعة الاسلامية المعروفة باسم « المسلمين » ، وهم أتباع الطائفة التى يتزعمها اليجا محمد ، تشكل « دينا ») ؛ *Banks* v. *Havener*, 234 F. Supp. 27 (1964) (« ... إن حركة المسلمين السود بالشكل الذى يتم التعلم به هنا ويتبع تعتبر دينا » .)

٢٧ - على سبيل المثال ، *Battle* v. *Anderson*, 376 F. Supp. 402 (1974); *Knuckles* v. *Prasse*, 302 F. Supp. 1036 (1969), cert. denied, 403 U.S. 936 (1971); *Walker* v. *Blackwell*, 411 F. 2d 23 (1969).

٢٨ - على سبيل المثال ، *Northern* v. *Nelson*, 312 F. Supp. 687 (1970); *In the Matter of Brown* v. *McGinnis*, 225 N.Y.S. 2d. 497 (1962); *Finney* v. *Hutto*, 57 L. Ed.2d. 522 (1976).

٢٩ - *Northern* v. *Nelson; Brown* v. *McGinnis; and Finney* v. *Hutto*. وانظر أيضا : *Cooper* v. *Pate; Battle* v. *Anderson; and Rowland* v. *Sigler*, 327 F. Supp. 821 (D. Neb.), aff'd. Sub nom. *Rowland* v. *Jones*, 452 F. 2d 1005 (8th Cir. 1971).

٣٠ ـ على سبيل المثال : *State ex rel. Tate* v. *Cubbage*, 210 A. 2d 555 (Del. Super, Ct. 1965); and *Fulwood* v. *Clemmer*.

٣١ ـ ينص قرار المحكمة فى دعوى *Sa Marion v. McGinnis*, 284 N.Y.S. 2d . at 508 (1967) فى جزء منه على أن « يترك أمر طعام النزلاء إلى تقدير الادارة ، ولكن حيثما يكون الأمر معقولا وعمليا ومتسقا مع القدرة على التنفيذ ، فإنه ينبغى تلبية العادات الغذائية الدينية » . انظر أيضا : *Battle v. Anderson*, 427; *Waddell* v. *Aldredge*, 480 F. 2d 1078 (1973); *Long* v. *Parker*, 455 F. 2d 466 (3d Cir. 1972); and *Barnett* v. *Rodgers*.

٣٢ ـ ارتأت الدائرة الرابعة لمحكمة استئناف الولايات المتحدة فى دعوى *Sewell v. Pegelow* أن « المحافظة على الانضباط فى السجن وظيفة تنفيذية ليس للفرع القضائى فى المعتاد أن يتدخل فيها » 291 F. 2d.at 196 (1961).

٣٣ ـ *Wright v. Wilkins*, 26 Misc. 2d. 1090, 210 N.Y.S. 2d. 309 (Sup. Ct. 1961).

٣٤ ـ ذكرت الدائرة السابعة لمحكمة الاستئناف أن « التوازن بين حق (السجين) فى حرية الممارسة ومصلحة الدولة فى تطبيق أحكام السجن ولوائحه عليه يميل لصالح الدولة » . *Madyun v. Franzen*, 704 F. 2d 954 (1983) at 958.

٣٥ ـ إن المسجون « لايمكن له أن يتوقع نفس التحرر من الجور العرضى على ممارسته لشعائر دينه الذى يتمتع به غير المودعين فى السجون » . *Madyun v. Franzen*, 958.

٣٦ ـ *Brown* v. *McGinnis*, 497

٣٧ ـ *Fulwood* v. *Clemmer*, 370

٣٨ ـ *In Re Ferguson*, 361 P.2d 417 (1961) at 421

٣٩ ـ *In Re Ferguson*, 422

٤٠ ـ للاطلاع على مناقشة للمفهومين ـ حرية الاعتقاد وحرية التصرف ـ واللذين يحتويهما التعديل الأول ، انظر *Cantwell v. Connecticut*, 296 وعلى الرغم من أن دعوى كانتويل لاتعالج الحرية الدينية فى السجون ، فكثيرا ماكان يستشهد بها كمصدر موثوق به فى الدعاوى التى تعالجها ؛ وأساسا لايخضع حق المرء فى ممارسة معتقداته الدينية إلا للقواعد المتعلقة بحماية المجتمع .

٤١ ـ يعتبر قرار المحكمة العليا قريب العهد فى دعوى *O'Lone* v. *Shabazz*, 107 S. Ct. 2400 (1987) استثناء جديرا بالملاحظة . وارتأت المحكمة (فى الحيثيات التى كتبها رنكويست) أن المحكمة الاستئنافية أخطأت فى إلقاء العبء على كاهل مسئولى السجن فى إثبات عدم وجود طريقة معقولة يمكن بها تلبية الحقوق الدينية للنزلاء بدون خلق مشاكل أمنية حقيقية . وفى دعوى *Sewell* v. *Pegelow* ، ارتأت الدائرة الرابعة لمحكمة استئناف الولايات المتحدة أن « المسجونين يفقدون حقوقا وامتيازات معينة ، إلا أنهم لا يجردون كلية من جميع الحقوق المدنية أو من أية حماية قانونية . *Sewell* v. *Pegelow*, 196

٤٢ ـ *Brown* v. *McGinnis*, 497

٤٣ ـ 437 F.2d 1228 (1971) (ادعاء مسلم أسود برفض السماح له بالاشتراك فى جريدة « محمد يتكلم » *Muhammed Speaks* ، وشراء شارات دينية ، وعقد اجتماعات للصلاة) .

٤٤ ـ 206 F.Supp. 370 (1962) (ادعاء مسلمين سود بحرمانهم من الحق الدستورى فى الاتصال بمحام بخصوص التعدى على الحريات الدينية ، ومن حق ارتداء شارات دينية رغم أن شارات الأديان الأخرى تقدم إلى النزلاء على نفقة الدولة ، ومن الحق فى إقامة الشعائر الدينية رغم أن بعض الجماعات الدينية الأخرى يسمح لها بإقامة الشعائر على نفقة الدولة) .

٤٥ ـ للاطلاع على مذهب « الكلمات الاقتتالية » ، انظر : *Chaplinsky* v. *New Hampshire*, 315 U.S. 568 (1942).

٤٦ ـ *Fulwood* v. *Clemmer*, 379

٤٧ ـ انظر الحاشية لـ "Beyond the Ken of the Courts: A Critique of Judicial Refusal to Review the Complaints of Convicts", *Yale Law Journal*, 72 (January 1963), 540-44.

٤٨ - على سبيل المثال ، حظر اجتماعات الصلاة وغير ذلك من أشكال التمييز فى المعاملة .

٤٩ - فى دعوى (1961) Pierce v. La Vallee, 203 F.2d. 233 وفى دعوى Sewell v. Pegelow ، ارتأت محكمتان اتحاديتان أن التمييز فى المعاملة على أساس الدين محظور بموجب قانون الحقوق المدنية ، ولا يمكن تبريره من باب الحرص على إدارة السجن بكفاءة فحسب . وفى دعوى Cooper v. Pate ، ارتأت المحكمة العليا أن ادعاءات المسلمين السود بشأن الاضطهاد والتمييز الدينيين إنما تبسط أسبابا لدعوى اتحادية .

٥٠ - Fulwood v. Clemmer, 373

٥١ - SaMarion v. McGinnis, 505 وانظر أيضا الحاشية ٣١ .

٥٢ - Brown v. McGinnis, 498

٥٣ - Cooper v. Pate, 518

٥٤ - Walker v. Blackwell, 23

٥٥ - فى دعوى In Re Ferguson, 420 دفع النزلاء بأن الاضطهاد الدينى يشكل عقابا قاسيا وغير عادى ، وينتهك حقوقهم المقررة بموجب التعديل الثامن ، ومن ثم يسوغ الإفراج عنهم فورا .

٥٦ - In Re Ferguson, 422

٥٧ - Thompson v. Kentucky, 712 F.2d 1078 (1983) at 1081

٥٨ - على سبيل المثال : Moorish Science Temple of America, Inc. v. Smith, 693 F. 2d 987 (1982) ؛ Battle v. Anderson ؛ Walker v. Blackwell؛Elam v. Henderson (التى تنكر النفقات الادارية على أنها الشاغل السائد) ؛ Knuckles v. Prasse ؛ Barnett v. Rodgers ؛ Waddell v. Aldredge ؛ Long v. Parker ؛ Abernathy v. Cunningham, 393 F. 2d 775 (1968).

٥٩ - على سبيل المثال ، Cochran v. Sielaff, 405 F. Supp. 1126, 1128 (S.D. Ill. 1976); Walker v. Blackwell; Barnett v. Rodgers.

٦٠ - Barnett v. Rodgers, 998

٦١ - انظر Moorish Science Temple, Inc. v. Smith; Jihaad v. Carlson, 410 F. Supp. 1132 (1976); United States v. Kahane, 396 F. Supp. 687, aff'd sub. nom. Kahane v. Carlson, 527 F. 2d 492 (2d Cir., 1975).

٦٢ - Kahane v. Carlson, 495 مستشهدا بـ Chapman v. Kliendienst, 507 F.2d 1246, 1251 (7th Cir. 1974); Ross v. Blackledge, 477 F.2d 616 (4th Cir. 1973); Barnett v. Rodgers.

٦٣ - Jihaad v. Carlson مستشهدا بـ Knuckles v. Prasse, 302 F.Supp. 1036, 1059 (E.D. Pa. 1969), aff'd, 435 F.2d 1255 (3d Cir. 1970) 1 cert. denied, 403 U.S. 936, 91 S. Ct. 2262, 29 L. Ed. 717 (1971).

٦٤ - 415 F.Supp. 1218 (D.V.I. 1976).

٦٥ - انظر الهوامش ٢٦ و ٣١ و ٥٧ والنصوص المقابلة لها .

٦٦ - انظر : Cochran v. Sielaff; Elam v. Henderson, 472 F.2d 582 (5th Cir.), cert. denied, 414 U.S. 868 (1973); Walker v. Blackwell; and Barnett v. Rodgers.

٦٧ - Barnett v. Rodgers 1001.

٦٨ - Battle v. Anderson, 376 F. Supp. 402 (1974).

٦٩ - Shabazz v. Barnauskas, 598 F. 2d 345 (1979).

٧٠ - Burgin v. Henderson, 536 F. 2d 501 (2d Cir. 1976).

٧١ - Burgin v. Henderson, 504 وأيضا ، يعتقد المسلمون السود انه « مما يتعارض مع طبيعة خلق الله أن يحلق المرء شعر وجهه فيتشبه بذلك بالنساء ، طامسا طبيعة الرجل » . M. Sayed Adly, About the Beard of Muslims 1 (sermon) (1976), cited Comment, "The Religious Rights of the Incarcerated", University of Pennsylvania Law Review, 125, 812 (April 1977), n.12, p. 814.

٧٢ ـ على سبيل المثال ، انظر *Wright* v. *Raines*, 457 F. Supp. 1082 (1977) (قدم النزلاء السيخ طعنا فى لوائح السجن التى تتعارض مع ممارساتهم الحرة للدين) .

٧٣ - *Monroe* v. *Bombard*, 422 F. Supp. 211, S.D.N.Y. (1977).

٧٤ - *Monroe* v. *Bombard*, p. 211.

٧٥ - 306 N.Y.S. 2d 359 (1969)

٧٦ ـ انظر الهامش ٦١ .

٧٧ - *Jihaad* v. *Carlson*, 1134.

٧٨ - *Jihaad* v. *Carlson*, 1134.

٧٩ - *Teterud* v. *Gillman*, 385 F. Supp. 153 (5th Cir. 1976)

٨٠ ـ على سبيل المثال ، *Brooks* v. *Wainwright*, 428 F. 2d 652 (5th Cir.1970) (كشف إلهى أمر النزيل المدعى بعدم الحلاقة) ؛ *Brown* v. *Wainwright*, 419 F. 2d. 1376 (5th Cir. 1970) (زعم المسجون أنه « من نسل الرب وأنه فان » وأن الشارب هبة من الرب). انظر أيضا Comment, "The Religious Rights of the Incarcerated, *University of Pennsylvania Law Review*, 125: 812 (April 1977).

٨١ - *Burgin* v. *Henderson*, 501

٨٢ - 329 F. Supp. 796 (N.D. Ga. 1970)

٨٣ - *Battle* v. *Anderson*, 419

٨٤ - *O'Lone* v. *Shabazz*, 107 S.Ct. 2400 (1987)

٨٥ - *O'lone* v. *Shabazz*, 2401-402

٨٦ - *O'lone* v. *Shabazz*, 2406

٨٧ - *O'lone* v. *Shabazz*, 2406

٨٨ - *O'lone* v. *Shabazz*, 2400

٨٩ ـ المرجع السابق ص ٢٤١٠

٩٠ ـ المرجع السابق

٩١ ـ المرجع السابق

٩٢ ـ المرجع السابق ، مستشهدا بموجز أقوال للإمام جميل عبدالله الأمين وآخرين كأصدقاء المحكمة ، ص ٣٢ .

٩٣ - 769 F. 2d 345 (1985)

٩٤ ـ المرجع السابق ص ٣٤٧

٩٥ ـ المرجع السابق

٩٦ - 769 F.2d at 346,347,349

٩٧ - 704 F.2d 954 (1983)

٩٨ ـ يستلزم التفتيش الذاتى المحدود المعيارى تماما على طول معظم الجسد فيما عدا منطقة الأعضاء التناسلية والإلية . انظر نفس المرجع ص : ٩٥٦ رقم ١ ، ٢ .

٩٩ ـ المرجع السابق ص ٩٥٦ .

١٠٠ ـ المرجع السابق ص ٩٥٤ .

١٠١ ـ المرجع السابق ص ٩٦٠ .

١٠٢ - *Rowland* v. *Sigler*, 327 F.Supp. 821, 827 (D. Neb.), aff'd. sub nom. *Rowland* v. *Jones*, 452 F. 2d 1005 (8 th. Cir. 1971).

١٠٣ - Supra, note 10

١٠٤ ـ المرجع السابق ص ٢٢٥

١٠٥ - Supra, note 11

١٠٦ ـ فيما يتعلق بيوم الراحة والعبادة الدينيين الأسبوعي « السبت » ، انظر القرار الذى أصدرته المحكمة العليا للولايات المتحدة مؤخرا فى دعوى *Estate of Thornton* v. *Caldor*, 105 S. Ct. 2914 (1985) الذى ارتأت فيه المحكمة أن القانون الأساسى لولاية كونكتيكوت الذى يزود الموظفين بحق مطلق فى عدم العمل فى يوم راحتهم الدينى الأسبوعى « السبت » ينتهك حكم مركز العمل ومنشأته فى التعديل الأول . وقررت المحكمة ان « ترجيح الولاية العنيد لصالح المتقيدين بشريعة يوم الراحة الدينى على جميع المصالح الأخرى .. كان له تأثير رئيسى من شأنه تقديم ممارسة دينية معينة على غيرها دون مسوّغ (ص ٢٩١٨) ويلقى بعبء غير مقبول على كاهل أرباب العمل والعمال الزملاء .

الفصل الحادى عشر

التربية الإسلامية فى الولايات المتحدة وكندا : مفهوم النسق العقيدى الإسلامى وممارسته

نعمات حافظ بارازانجى

يدرس هذا الفصل الطريقة التى يدرك بها الآباء المسلمون المهاجرون وذرياتهم الإسلام ، والتى ينظرون بها إلى ممارساته فى سياق مجتمعى الولايات المتحدة وكندا[١] .

ومن الناحية التاريخية وفى الوقت الحاضر على حد سواء ، كانت النظرة الشاملة للعالم لدى مسلمى أمريكا الشمالية مختلفة بصفة عامة عن النظرة الشاملة للعالم لدى المجموعات الأخرى ، سواء من كان منها من أهالى أمريكا الشمالية القدامى أو من المهاجرين إليها . ورغما عن ذلك فلم يحدث إلا مؤخرا[٢] أن أجرى أى بحث موضوعى على وجود المسلمين فى أمريكا الشمالية ، ناهيك عن أنماطهم التعليمية أو دور نظراتهم الشاملة للعالم والمختلفة فى تربية أولادهم .

الافتراضات والفروض

هناك أربعة فروض أساسية لها أهميتها لهذا الفصل ، ولبيان التفاوت مابين النظرة الشاملة الإسلامية للعالم[٣] ، والنظرة الشاملة الغربية للعالم .

١ ـ من الممكن لمسلمى أمريكا الشمالية ، أو لأية جماعة إيمانية ، أن يحتفظوا برؤيتهم للحياة داخل مجتمع يعمل ، أو يبدو أنه يعمل ، على أساس علمانى[٤] .

٢ - مادام النسق العقيدى لا يظل مجرد مجموعة من الافتراضات ، وإنما يتخذ شكلا موضوعيا محددا[٥] ، كما يتعين أن يكون عليه النسق العقيدى الإيمانى ، فإنه يلزم أن ندرس مفهوم هذا النسق العقيدى فى سياقه ، وليس كمجموعة من الشرائع المجردة .

٣ - التنقل ما بين النماذج الأساسية المختلفة ، وهى فى حالتنا هذه ، بين الرؤية الإسلامية للحياة وبين مقابلها الغربى ، ممكن أيضا . وأساسا ينظر هنا إلى الفجوة بين النموذجين الأساسيين على أنها قابلة للرأب بواسطة الطريقة التى يتم بها تناول القضايا . بمعنى أنه بدلا من إصدار أحكام على القيم أو على الشرائع الأخلاقية أو الرموز أو الطقوس التى تنتقل داخل النموذجين ، أو تُناقش فى إطارهما ، فإننى أعالج عملية نقل أيديولوجية مقبولة بصفة عامة لدى مسلمى أمريكا الشمالية إلى ذرياتهم داخل سياق ينظر هؤلاء المسلمون إليه عامة على أنه متضارب (فى الحقيقة أو فى الظاهر) مع تراثهم العقائدى أو الثقافى .

٤ - إن اهتمامى بالعملية لا يعنى أننى أبخس من قيمة التباينات فى المحتوى والمبادىء ما بين النموذجين سالفى الذكر . غير أن الاهتمام الأولى لهذه الدراسة يتعلق باتخاذ شكل موضوعى محدد لكل من المحتوى والمبادىء فى سياق معين ، وليس بمجموعة من القيم الشفاهية أو المبادىء الأخلاقية . ولذلك فإنها لا تدرس فقط تعبير المسلمين عن المبادىء وإنما طريقة ممارسة هذه التعبيرات عمليا أيضا ، فى سياقات مختلفة ، وبواسطة أفراد مسلمين مختلفين أو مجموعات مسلمة مختلفة .

وإننى أعمل بافتراض مسبق بأن الاختلافات الأساسية بين النظرتين الشاملتين للعالم ، الغربية والإسلامية ، تتعارض بقوة من حيث سبل فلسفتيهما التربويتين . وأن اضطرار المسلمين إلى السعى إلى تنفيذ برامجهم التربوية الخاصة فى سياق النظم التربوية الغربية من شأنه أن يثير تساؤلات واضحة .

ويبدو أن الافتراضات الأربعة بشأن النظرة الغربية الشاملة إلى العالم وثيقة الصلة هنا :

١ - الأيديولوجية الغربية تصطنع العلمانية - أى فصل[٦] الكنيسة (التى تمثل الحياة الروحية) عن الدولة (التى تمثل الحياة الدنيوية أو عالم الشهادة) - وهو مفهوم غريب على الإسلام . وحسب هذا المفهوم ، الذى تتصف به المجتمعات المتعددة الثقافات ، لا يتكلف صانعو السياسات بالاعتراف بنسق عقيدى دون آخر ، حتى ولو كانت آراؤهم الشخصية ونهجهم المعرفية تقوم

على التزام إيمانى بعينه . ولذلك فإن الفصل بين الكنيسة والدولة يبرز على المستوى المؤسسى وليس على المستوى الفردى .

٢ ـ قد ينظر إلى الرب أو المولى أو الخالق ككينونة دينية يمكن فصلها عن أوجه الحياة الأخرى ، وترتكز الافتراضات المعرفية العامة على هذه النظرة الشاملة للعالم . وتتناقض هذه الافتراضات المعرفية العامة مع الافتراض الإسلامى الأساسى بأن الرب ليس هو الخالق فحسب ، وإنما مصدر القيم والمعرفة أيضا .

٣ ـ يعتبر الكائن البشرى سيد الطبيعة أو الذات ، ويعتبر أن له سلطة كاملة على الأرض ، وأن له أن يمارس وظائفه بمعزل عن الرب[٧]. ولا توفر الروايات التاريخية الدليل على الفصل بين مجالى المعرفة فحسب وإنما تتناقض كذلك مع الافتراض الإسلامى الأساسى بأن غرض التربية هو فهم القوانين الطبيعية بحيث يستطيع الفرد أن يعمل كخليفة لله (وكيل عنه) على الأرض .

٤ ـ تصبح الأحكام هى الأحكام التى يضعها الإنسان (سواء كان الفرد أو المجتمع) ، وتصبح السلطة ما للإنسان من سلطة على الآخرين ، على الأقل على النحو الذى تمارس به السلطة فى المؤسسات والتشريع . ويتولى صناع السياسات وضع الأحكام على أساس الافتراضات التى وضعها المؤسسون السياسيون للمؤسسات العلمانية ، أو وضعت بفعل رؤية فلسفية تنكر ما وراء الطبيعة والنظم الإيمانية[٨] .

وعلى النقيض من ذلك نجد الافتراضات الأساسية التى ينبنى عليها الفكر الإسلامى ، ورؤيته للمعرفة والأخلاق البشريين . فأولا ، يتكون العلم البشرى من ناتج تدبر البشر فى الأمور ، إضافة إلى العلم اللدنى الذى جاء به الوحى . وثانيا ، أن يسترشد البشر فيما يتعلمونه ويتصورونه ، أو فيما يضعونه من قيم ، بتعاليم الله حسبما جاء فى القرآن[٩] ، ووفقا لنواميس الطبيعة التى خلقها الله[١٠] . ويمثل هذان الافتراضان الاختلاف الأساسى بين الرؤية الدينية ـ بالمفهوم العريض للكلمة ـ والرؤية العلمانية للعلاقة ما بين العقيدة أو النسق العقيدى وبين المعرفة .

ويجب التمييز هنا بين الرؤية الغربية للسياسات العامة (وهى رؤية علمانية مقسمة إلى فئات) وبين السلوك الشخصى . ففيما يتعلق بالسلوك الشخصى ، كثيرا ما تحض الدعوة على الربط بين الحياة الروحية والحياة الدنيوية ، الأمر الذى يلقى عادة توقيرا ، ويتم إنجازه أحيانا . ورغم أن المجتمعات التعددية تميل إلى التقليل من شأن عقائد معينة لصالح فكرة المساواة بين الناس[١١] ، فليس من الواقع فى شىء تجاهل أن الإسلام يستفيد ، بدرجة معينة ، من العلمانية التى يجدها غريبة عنه للغاية فى أمريكا الشمالية .

وتكمن المساهمة الأساسية لهذه الدراسة فى محاولة رأب الصدع بين الاهتمامات العملية للجماعة المسلمة فى أمريكا الشمالية من ناحية ، وبين رؤى « المثقفين الإسلاميين »[١٢] ، ونظرية المنهاج الدراسى وتطبيقاته ، والبحوث الأساسية والعملية ، والآراء النظرية بشأن التعلم والفهم ، من ناحية أخرى . وتكمن أهمية هذه الدراسة فى تمحيصها لدور النسق الإيمانى والنسق العقيدى فى عملية التربية . وبشكل اكثر تحديدا إن تأثير هذه الدراسة ليس مقصورا على المسلمين المؤمنين ، أو على مسلمى أمريكا الشمالية . إذ أنها أساسا دراسة للإدراك ونقل العقيدة والنسق الإيمانى فى سياق تعددى علمانى ، ويمكن تطبيقها على أية عقيدة أخرى أو جماعة مهاجرة أخرى أو مجتمع تعددى آخر .

وأخيرا ، فإن هذه الدراسة ، وقد حفزتنى إليها الاستجابة إلى حاجة عملية ، إلا أنها تستطيع المساهمة فى تفهم العلاقة بين الدين والمعرفة . إنها محاولة للتعرف على الاختلافات فى التصور البشرى للعقيدة ، وذلك من خلال محاولة فهم أوجه الاختلاف وأوجه التماثل فى الإدراك ، علاوة على ممارسة عقيدة معينة . ولذلك فإن هذه الدراسة لا تركز على الاختلافات وإنما على التفاعل بين الإدراك والممارسة ، تأسيسا على هذه الاختلافات . كما أنها تحاول إظهار العقيدة كعامل حاسم فى عملية تغير المفاهيم والفهم ، والتخطيط المنهاجى ، والتعليم .

موجز المنهج

تم استطلاع آراء أفراد أربعين أسرة مسلمة مهاجرة (١٤٠ شخصا) من أصول وطنية وعرقية مختلفة فى خمس مدن كبرى فى الولايات المتحدة وكندا هى : بافالو ومونتريال ونيويورك وتورنتو وواشنطن العاصمة . وقد تطوع المستجوبون عن طريق المراكز أو الاتصالات الشخصية . ولم تنجح المحاولات التى بذلت للوصول إلى مسلمين غير مشتركين / غير أعضاء (أى أفراد الجماعة الذين اختاروا عدم المشاركة فى الدراسة أو مسلمين ممن لا يكثرون التردد على هذه المراكز) .

وعلى الرغم من الصعوبات التى واجهتنا فى سبيل الحصول على مشتركين ، فقد تم الحصول على إحدى وثلاثين مجموعة من البيانات المتكافئة (آباء وأمهات وشباب يبلغ مجموع عددهم ١١٨ فردا) . وقد يسر من إجراء هذه الدراسة ما أبداه زعماء الجماعة ورؤساء المراكز وأئمة المساجد من تعاون . وسنرى أثناء تحليل البيانات أنه ربما تكون عملية الاختيار قد مالت بالدرجات المتوسطة لمجموع السكان ، لاسيما الوالدين ، نحو النهاية العليا للمقياس . ويتدرج المقياس من ٢ إلى ١٢ ، وكانت الدرجات المتوسطة ما بين ٨ و ١٠ . وكان المعيار الوحيد للمشاركة أن يكون لدى الأسر أولاد

تتراوح أعمارهم بين أربع عشرة سنة واثنتين وعشرين سنة ، ويكونون قد شبوا بالدرجة الأولى فى أمريكا الشمالية .

وقد روعى فى اختيار من يتم استطلاع رأيهم أن تيسر العينة المقارنة فيما بين الأجيال بشأن إدراك العقيدة الإسلامية ، وتقرير ما إذا كان الآباء المسلمون قد استطاعوا نقل النسق الإيمانى الأساسى فى مجمله كأسلوب للحياة . وقد استهدف الاختيار أيضا تهيئة نظرة فاحصة للممارسات المختلفة لهذه الأسر المسلمة بحسب تأثرها بالوطن الأصلى للآباء ومجتمعات أمريكا الشمالية . وتمت مقابلات مع الأسر فى مجموعات صغيرة من آباء وأمهات وشباب ، وأكملوا مجموعتين من الاستبيانات أجابوا عليها فرادى من اجل استيضاح النقاط المثارة هنا . وقد حللت البيانات من الناحية النوعية والكمية لتحديد أوجه التباين فى مدركات الآباء والشباب .

وصف السكان

تملى اعتبارات السرية وضع ترتيب متسلسل بديلا عن أسماء جماعات الأسر التى تم استجوابها معا ، ودون تحديد للمكان . وقد استخدمت الأرقام العربية للإشارة إلى تلك المدن لإخفاء هوية الجماعات أيضا .

الجماعة الأولى

تم الاتصال بهذه الجماعة ، وكذلك بالجماعة الثانية وثلاث أسر أخرى استجوبت على انفراد ، عن طريق المكتب المحلى للدائرة الإسلامية لأمريكا الشمالية ، الراسخة القدم (ولكنها غير موجهة مركزيا) . وقد أنشأ هذه المنظمة هنود ـ باكستانيون ، إلا أن عضويتها تضم مسلمين من أصول وطنية أخرى . والسمة الأساسية لهذه المنظمة سعيها لنشر المعلومات وتوزيع الأدبيات والمساعدة فى إنشاء المجموعات الدراسية والحلقات المترابطة فى شبكة واحدة .

وشاركت ثلاث أسر فقط من الجماعة الأولى فى هذه الدراسة . والآباء فى هذه الأسر مهنيون والأمهات على درجة عالية من التعليم . وتعيش هذه الأسر فى ضاحية راقية من المدينة العاصمة « ١ » التى يقطن فيها ما يقدر بثلاثين ألفا إلى أربعين ألف مسلم يعيشون فى أنحاء مختلفة من المدينة . وتعقد اجتماعات منتظمة كل يوم أحد فى منزل الزعيم . كما تنظم زوجة الزعيم (التى نسقت الاستجوابات) دراسات قرآنية وإسلامية فى غير أوقات الدراسة مرة أو مرتين كل أسبوع لأبناء هذه الأسر وغيرها من الأسر المسلمة فى الجيرة . والسمات المشتركة لأسر هذه الجماعة أنها تقدر الإنجازات المدرسية والفكرية ، وأنها تختلط فيما يبدو مع الجيران غير المسلمين ، وأنها

تتمسك بصرامة بالسلوك الإسلامى المعلن من قبيل الملبس والتحيات وتعمل على تثبيته فيما بين أطفالها .

الجماعة الثانية

شاركت أربع أسر من هذه الجماعة . والآباء فى هذه الأسر من رجال الأعمال ومنظمى المشروعات ، والأمهات على درجة معتدلة من التعليم الجيد . وتعيش هذه الأسر فى ضاحية للطبقة المتوسطة من المدينة العاصمة « ١ » ؛ وتعقد اجتماعات منتظمة يومى السبت والأحد فى منزل الزعيم . وهذه المجموعة أقل تجانسا من حيث بلد المنشأ والأصول العرقية بالمقارنة بالجماعات الأخرى فى هذه الدراسة . وتحضر عشر أسر تقريبا تقيم فى نفس الجيرة هذه الاجتماعات والدروس ، إلا أن أربعا منها فقط لديها أولاد فى الرابعة عشرة من العمر أو أكثر ، ومن ثم استطاعت المشاركة فى الدراسة .

والسمة المشتركة لهذه الجماعة هى العلاقات الحميمة والصريحة بين أفرادها وبعضهم البعض . ولم يبد أحدهم قلقا على الإطلاق ، أو أبدوا القليل جدا من القلق بشأن الاندماج فى الجيرة غير المسلمة . ودارت معظم المناقشات حول توافر التعزيز المجتمعى (لاسيما المتعلق بأنشطة الأطفال) والمرافق المجتمعية . ولا يتم التشديد بقوة على السلوك المعلن ، من قبيل الملبس والتحيات ، وخاصة فيما بين الشباب . ولم يرد ذكر الانتماء إلى عضوية مركز ما ، رغم أن الأسر تشارك فى الأنشطة الرئيسية لمركزين مختلفين فى المدينة تبعا للمناسبة والمسافة التى تفصلها عن المركز المعنى .

وقد استجوبت ثلاث أسر أخرى فى المدينة « ١ » على انفراد بسبب تعارض زمنى . وتنتمى هذه الأسر إلى نفس الخلفية العرقية وإلى مركز قائم فى قطاع ذوى الدخل الأقل من المتوسط فى المدينة . والمستويات التعليمية والمهنية لهذه الأسر ليست متجانسة .

الجماعة الثالثة

تم الاتصال بهذه الجماعة والجماعة الرابعة عن طريق مدرس فى المدرسة الإسلامية المحلية التى تعمل بنظام اليوم الكامل والواقعة فى أحد المساجد الكبرى التى تتمتع بإقبال جماهيرى واسع فى المدينة العاصمة « ٢ » . ويقدر عدد السكان المسلمين فى هذه المدينة بحوالى ٨٠٠٠٠ نسمة ، مع تجمع المسلمين فى خمس من المناطق الرئيسية للمدينة . ورغم أن الجماعتين تشاركان عامة فى أنشطة هذا المسجد ، إلا أن بعد المسجد بمسافة كبيرة عن أماكن إقامة الجماعة الرابعة يمنع أعضاءها من المشاركة بصورة منتظمة . ولذلك يعقد أفراد الجماعة الرابعة اجتماعات فى الجيرة ويحاولون إنشاء مسجد لأبنائها.

وتتكون الجماعة الثالثة من أسر يحضر أولادها اجتماعا أسبوعيا لفريق حوار شبابى . وتتفاوت مستويات التعليم والمركز الاجتماعى والاقتصادى داخل هذه الجماعة مثلما تتفاوت بلدان المنشأ لأبنائها . والسمة المشتركة لهذه الجماعة اهتمامها الراسخ بالتلاحم الإسلامى للشباب . وكان شعور الأخوة والتواصل السلس والصريح بين الشباب واضحا . وكان يبدو أن الأمهات يعرفن بعضهن البعض أفضل مما يفعل الآباء ، وكن يتكلمن بإخلاص فيما بينهن . بيد أنه كان هناك قاسم مشترك جلى يتمثل فى الاحترام المتبادل بين أسر هذه الجماعة وزعمائها .

الجماعة الرابعة

تتكون هذه الجماعة من ست أسر أغلبيتها من نفس بلد المنشأ وتعيش فى نفس الجيرة . وتنتمى الأسر إلى مستويات تعليمية واجتماعية - اقتصادية متباينة ، وهى بالدرجة الأولى أسر من الطبقة المتوسطة والمدرسين . والسمة المشتركة التى تميز هذه الجماعة عن الجماعات الأخرى وجود حافز قوى وتفان شديد لدى الشباب . وقد اتضح أثناء الاستجوابات أن معظم هذه الأسر انغمست فى التربية الإسلامية والعمل الإسلامى بسبب ضغوط من ذرياتها . ويحضر هؤلاء الأبناء اجتماعات فريق الحوار الشبابى فى المدينة ، وقد نما لديهم من خلال الاتصالات مع الآخرين اهتمام قوى بفهم عقيدتهم الإسلامية . ورغم اتضاح بعض الاحتكاكات بين الوالدين والشباب ، إلا أنه يبدو أنه قد نما لدى الآباء والأمهات التزام بتغيير أنفسهم وفقا لما كانوا يتعلمونه من ذرياتهم ومن أفراد الجماعة الآخرين .

الجماعة الخامسة

تعيش أربع من الأسر الخمس التى شاركت من هذه الجماعة فى ضاحية للطبقة المتوسطة العليا فى المدينة « ٣ » التى تضم ما يقرب من عشرة الآف مسلم . والميدان المهنى الغالب لكل من الآباء والأمهات فى هذه الأسر هو الطب . وتتباين بلدان المنشأ ، إلا أنه لا يبدو أن ذلك يسبب أية مشكلة فى العلاقات ما بين أفراد الجماعة . ومن أكثر ما أتضح خلافات الجماعة مع جماعة أخرى فى نفس المدينة تنتمى إلى منظمة أخرى وتقطن فى مساكن لأصحاب الدخل أقل من المتوسط . ورغم الكثير من الجهود التى بذلت (بواسطة الباحث وحلقة الاتصال) لإجراء استجوابات مع أفراد الجماعة الأخيرة ، فلم تحدث استجابة من طرفها . وكان حلقة الاتصال هو إمام الجماعة الخامسة ، وهو مهاجر شاب دارس للشريعة الإسلامية .

والسمة المشتركة فيما بين سكان الجماعة الخامسة انتماؤهم المهنى . وقد تجلى من مناقشاتهم لقضايا معينة ومن سلوكهم المعلن اهتمام بيِّن بإزالة الفصل ما بين مجالى

حياتهم ، الإسلامى والغربى . ورغم أن بعض الشباب كانوا أكثر إخلاصا وصراحة فى مناقشاتهم من الآخرين ، فإن الغالبية كانت متحفظة جدا ، والبعض شارك بشكل طفيف .

الجماعة السادسة

رغم أن الأسر الست التى شاركت من هذه الجماعة كانت ملتزمة بشدة بالعمل الإسلامى ، وتعمل بالفعل فى خدمة منظمة إسلامية كبرى ، ورغم أنها تتمتع بمستويات عالية من التعليم الإسلامى والغربى ، فإن اجتماعها كان أقل الاجتماعات تنظيما . وقد نشأ أفراد الأسر فى بلدان مختلفة ولكنهم يشتركون فى نفس الخلفية العرقية / اللغوية ، ويعيشون جميعا فى منطقة واحدة حول مقر المنظمة فى ضاحية من المدينة العاصمة « ٤ » التى تضم ما يقدر بأربعين ألف مسلم . والسمات المشتركة فيما بين أفراد هذه الجماعة إخلاصهم والمحاولات القوية التى يبذلونها من أجل تنشئة ذرياتهم الثقافية فى كنف الإسلام . وتتراوح جهودهم ما بين تنظيم فريق دراسة محلى إلى رعاية مؤتمرات إقليمية ووطنية للبالغين والشباب . ولكن يبدو أن بعض هذه الأسر حقق نجاحا أفضل من الأخرى فى إدماج الثقافتين ، حسبما انعكس من مناقشات شبابها لقضايا من قبيل الاختلاط الاجتماعى . ويبدو أن أسرا أخرى ترفض كل ما هو غربى . وقد استجوبت أسرتان إضافيتان فى المدينة « ٤ » على انفراد ، ولا تنتمى أى منهما إلى أى تنظيم إسلامى . وتتكون كل أسرة من أب مهاجر وأم مولودة فى أمريكا .

الجماعة السابعة

تعيش الأسر الست المستجوبة من هذه الجماعة فى إحدى المجاورات فى المدينة العاصمة « ٥ » التى تضم ما يقرب من مائة ألف مسلم . وتعمل هذه الأسر فى نفس المجال – الشؤون الدولية – ولها نفس الخلفية العرقية / اللغوية ، رغم أنها من بلدى منشأ مختلفين . ويتفاوت شباب هذه الأسر فى اهتماماتهم ، وأماكن تعليمهم ، وفهمهم للإسلام . إلا أنه فيما يبدو قد نما لديهم جميعا تعلق قوى بهويتهم « الإسلامية » أو العرقية . والواضح أن المحيط الدولى الذى نشأ فيه هؤلاء الشباب قد خلف لديهم اتجاها من التفتح الذهنى والتجاوب .

نموذج التضاد المفاهيمى

يجب ألا تغفل برامج تنمية أخصائيى المناهج الدراسية فى المجتمعات المحلية التى تضم أعدادا ذات شأن من السكان المسلمين عن الأيديولوجية الحاكمة لذلك المجتمع المميز ومستوى غموض المعارف أو الافتقار إليها فيما بين السكان . وتشمل الأيديولوجية الحاكمة النسق الإيمانى ، والقيم والشرائع المستمدة منها ، والظروف التى تحكم ممارستها .

والحرية من أولى القيم السائدة فى أمريكا الشمالية ، والتى تصدم المهاجرين المسلمين ، مثلهم فى ذلك مثل جميع المهاجرين الآخرين . وتوضيح التضاد بين المفهوم الإسلامى والمفهوم الغربى للحرية يمثل نقطة محورية لفهم الاختلافات فى المفاهيم الرئيسية للرؤى الإسلامية والغربية ، وفى الأيديولوجية الحاكمة ، وفى شتى المعانى المنسوبة إلى الممارسة الإسلامية .

والتعريف الفلسفى للحرية ، مثل ذلك التعريف الوارد فى : *College Edition of the Random House Dictionary* (1968, p.527) هو « سلطة اتخاذ المرء لخياراته أو قراراته بدون قيود من داخله أو خارجه ؛ الاستقلال الذاتى ؛ تقرير المصير » . ويمكن تعريف التحرر من القيود المفروضة من الداخل على أنه « الحق فى اعتياد الحرية أو التمتع بها أو استخدامها بملء الإرادة » ، وتعريف التحرر من القيود المفروضة من الخارج بأنه « عدم وجود ارتباطات والتزامات أو الانعتاق منها » .

بيد أن هذا الفهم للقيود يختلف فى الرؤية الإسلامية . إذ يفهم من القيود من الخارج أنها شىء آخر غير تلك التى أمر بها الله . فالكلمة العربية « مُحَرَّر » تعنى فى القرآن[١٣] ، على سبيل المثال ، أن نذر مريم لخدمة الله يلزمها بطاعة الله وخدمة دار العبادة . ومن المفهوم أن القيود من الداخل هى ضمير المرء ومسئوليته إزاء دوره باعتباره خليفة الله[١٤] . ولذلك فإن الحرية الأساسية فى الإسلام هى تحرير النفس من الهوى والشهوات . وما إن ينجز الفرد هذه الحرية فإنه يكون قادرا على تحرير نفسه من الخوف من البشر الفانين . والمهاجر المسلم الذى يفهم غرض الله من منظور ضيق (أى أداء شعائر العبادة فقط) قد يفهم الحرية الممارسة فى الغرب على أنها التحرر من قيود العادات الاجتماعية والعائلية وليس التحرر من غرض الله فى الخلافة .

وإذ يحاول مسلمو أمريكا الشمالية أن يدمجوا معتقداتهم مع الأيديولوجيات العلمانية لأمريكا الشمالية ، فإنهم يبتعدون – أحيانا – عن هدفهم الرئيسى فى نقل معتقداتهم إلى أولادهم ، ويحدث هذا الابتعاد لأن المسلمين أنفسهم لا يدركون بوضوح ما الذى يريدون بالدقة أن ينقلوه إلى أبنائهم . وقد تبين أن هناك سببين لهذا الافتقاد إلى الوضوح . الأول ، عدم التناسب الظاهرى بين الأيديولوجية الإسلامية التى تقوم على التسليم لله بوصفه الهادى والمولى الأعلى ، وبين النسق العلمانى الذى يفسر الدين والإيمان كشكل من أشكال العبادة منفصل عن الأوجه الأخرى للحياة . والثانى ، وهو الأهم ، غموض العلاقة ما بين المفهوم الرئيسى للإسلام (التوحيد ، وحدانية الإله) والمفهوم الرئيسى للأيديولوجية الغربية (العلمانية) فى أذهان أولئك المسلمين وسلوكهم .

ويدلل ايرل أ . ووج[١٥] على أن مسلمى اليوم يواجهون صعوبات فى محاولاتهم للتوفيق بين التقاليد الكلاسيكية والظروف المعاصرة من خلال أشكال مؤسسية معقدة يحتمل أن تثير تفسيرات جديدة فى الثقافة الأمريكية . وكانت الحرية تعنى للمهاجرين

المسلمين الأوائل إلى الأرض الجديدة الانفصال عن كل من النخب الدينية والسياسية(١٦) . وأدرك المهاجرون الأوائل أيضا ، حسبما ذكر ووج ، أن بوسعهم أن يمارسوا حياتهم ويصرفوها بعيدا عن عبودية سادة القرى ، ورؤساء العائلات ، وشيوخ القبائل الذين يمثلون الهيكل الحكومي ويدمجون المسلم العادى داخل المجتمع الإسلامى . ويقول ووج إنه لهذا السبب تظل هذه القيود فى ذهن المسلم المهاجر رموزا للإسلام أو جزءا منه . والإسلام يحكم على الأفراد وفقا لتفكيرهم وسلوكهم ، وتعطى هذه الحرية للمسلمين الفرصة لإعادة التفكير فى إسلامهم وفى أسلمة أولادهم . ويعبر ووج عن هذا بقوله : « كانت التجربة مذهلة ، وأصبحت الحرية تقوم بدور رئيسى فى تلك المؤسسات التى كان الفرد [المسلم] ينظمها ويعمل على تعزيزها »(١٧) .

إن تحرر مسلمى أمريكا الشمالية من سلطة الإمام والأسرة الممتدة هو مجرد تحرر من إسار أغلال ثقافية واجتماعية محددة ، وقد يكون مصحوبا بأغلال ثقافية جديدة فى المجتمع المضيف . وبالنسبة للمسلم الذى هاجر بنية تحقيق المفهوم الرئيسى للإسلام ، أى التوحيد ، فإن التحرر من إسار الأسرة الممتدة أو الإمام هو أداته فى تحقيق هذه النية . بيد أنه إذا لم تتوافر هذه النية (وظلت غير قائمة) ، واقتصرت نية الفرد المسلم على أن يحقق فقط تعريف ووج للحرية ، فإنه لن يستطيع حينئذ أن يحقق مفهوم التوحيد الرئيسى . وبغض النظر عما إذا كان يدعى التمسك بالإسلام أم لا ، فإن مثل هذا الفرد لن يستطيع تحقيق الهوية المختارة فى الواقع بسبب غياب المفهوم الرئيسى .

وهكذا فإن مستوى فهم الفرد المسلم لمعنى الحرية كما تطبق فى ثقافة أمريكا الشمالية يؤثر على ممارسته للحرية كعنصر من عناصر أيديولوجيته ، كما يتأثر بهذه الممارسة . وتشكل هذه الممارسة بدورها نمطا للتكيف يطبع بطابعه البيئة المفاهيمية للفرد ، ومن ثم مقدرته على إدماج أيديولوجيته فى المجتمع المضيف .

ويمكن تطبيق هذا التحليل للتضاد الأيديولوجى للفرد على الأسرة والجماعة أيضا . والمسألة ، فيما يتعلق بالأسرة ، هى ما إذا كان التحرر من العادات الاجتماعية والثقافية للبلد الأصلى يعنى التحلل من مبدأ « الحقوق والتوقعات المتبادلة » على النحو الوارد فى القرآن(١٨) . وتصبح المسألة بالنسبة للجماعة هى ما إذا كانت الحرية من إسار أغلال الإمام أو رئيس القبيلة تعنى التحلل من مبدأ « التشاور المتبادل وتوافق الآراء » على النحو الوارد فى القرآن(١٩) . وهنا أيضا ، لا يستطيع المسلم الذى تضرب جذور مثالياته فى مفهوم التوحيد قبول مبادىء الحرية الفردية ، وخصوصية شؤون الأسرة ، وحكم الأغلبية ، على علاتها (أى حسبما تُفهم وتُمارس فى المجتمع المضيف) ؛ وإلا فإن التزامه بالتوحيد يصبح غير يقينى .

النتائج والدلالات

تصور الآباء بشأن «ممارسة الإسلام»

تفترض الدراسة : (١) أنه من الأرجح بالنسبة للمهاجرين الذين يطبقون تعاليم الإسلام باعتبارها مدونات اجتماعية أن يفصلوا بين مجال كل من الحياة العائلية الإسلامية وبين الحياة الاجتماعية الغربية ؛ (٢) وأن من الأرجح بالنسبة للمهاجرين الذين لم يكونوا يطبقون التعاليم الإسلامية قبل وصولهم أن يتخلوا عن خصائصهم الإسلامية ليصبحوا (أكثر التزاما بالرؤى الغربية) ، أو أن يتولد لديهم فهم أفضل للمبادىء الاسلامية (فيصبحوا أكثر التزاما بالرؤى الإسلامية أو يولوا الأولوية للإسلام) .

وقد تم قياس أنماط التطبيق قبل الوصول بواسطة : (١) تقييم المستجيبين لموقف أسرهم من المعارف والسلوك الإسلاميين ومن العبادة ، (٢) وآراء المستجيبين بشأن المعارف والسلوك الإسلاميين ، والعبادة والعلاقات البشرية . وتحددت تقديرات للموقف الأسرى على مقياس من ثلاث درجات : «منخفض جدا» (الدرجة = ١) ، و«لا بأس» (الدرجة = ٢) ، و«مرتفع جداً» (الدرجة = ٣) . وتحددت تقديرات المستجيبين على مقياس من أربع درجات : «يختلف بشدة» (الدرجة = ١) ، و«يختلف بشكل طفيف» (الدرجة = ٢) ، و«يوافق باعتدال» (الدرجة = ٣) ، و«يوافق بشدة» (الدرجة = ٤) .

وقد تم قياس أنماط التطبيق بعد الوصول بواسطة : (١) مشاعر المستجيبين إزاء ممارسة الإسلام فى أمريكا الشمالية ؛ (٢) وتوقعاتهم بشأن سلوك المسلم فى أمريكا الشمالية (انظر الجدول ١١ - ١) . ويبدو أنه كلما كان رأى الآباء أقرب إلى المفهوم الإسلامى الرئيسى (التوحيد) كان تشديدهم أكبر على توجيه أولادهم نحو أنماط التطبيق الإسلامية ، وكلما كان الآباء أبعد عن المفهوم الرئيسى كان تعلقهم أقوى بأنماط التطبيق الإسلامية . بيد أن من المثير للاهتمام أن غالبية الآباء يختلفون بشأن طرائق العقاب التى تعزل الابن أو الابنة أو تسحب امتيازاته . فهذه الطرائق ، التى لا تعتبر إسلامية على وجه الحصر ولا غربية على وجه الحصر ، تشير إلى أنها بالرغم من قربها من الرؤية الإسلامية فإن الآباء أكثر تأثرا بالنهج المتراخى أو الافتقار إلى تعزيز قواعد سلوكية معينة . وهذا النهج نتاج نموذجى لعلم النفس الغربى التوجه .

وقد ذكر اثنان وأربعون فى المائة (٢٧ / ٦٠) من الآباء الذين أجابوا عن السؤال الخاص بشعورهم إزاء ممارسة الإسلام فى أمريكا الشمالية بأن «الإسلام يمكن ممارسته بشىء من المشقة» فى أمريكا الشمالية ، وقد حصلوا على أعلى الدرجات بالنسبة لكل من المفهوم (١٠,١) والممارسة (٩) (انظر الجدول ١١-٢) . وأجاب

الجدول (١١ - ١) تصور الآباء لممارسة الإسلام فى أمريكا الشمالية

السؤال / الإجابة	العدد	النسبة المئوية
(س ٢٥) هل تشعر أن ممارسة الإسلام فى أمريكا الشمالية :		
ليست راسخة	٢	٣
يمكن أن تمارس فى المنزل	٦	١٠
ليست وثيقة الصلة بالحياة العامة	١	٢
صعبة جدا	١	٢
تمارس مع تعديلات	٩	١٥
ممكنة بمشقة	٢٧	٤٥
لا إجابة مما سبق	١٤	٢٣
المجموع	٦٠	١٠٠
(س ٢٩) ما هى الكيفية التى ترى أنه ينبغى للمسلمين أن يتصرفوا بها فى أمريكا الشمالية ؟		
اتباع المعايير الاجتماعية لأمريكا الشمالية	١	٢
أن يتصرفوا مثل الأمريكيين الشماليين	صفر	صفر
الاحتفاظ بالتقاليد حتى لو تعارضت	٧	١٢
لابأس من التمسك ببعض الأشياء الهامة	١٦	٢٧
الاحتفاظ بالقيم الإسلامية حتى لو اختلفت	٣١	٥٢
لا إجابة مما سبق	٥	٨
المجموع	٦٠	١٠٠

ثلاثة وعشرون فى المائة آخرون (١٤/٦٠) أنهم استطاعوا عمل ذلك « ... ولكن » (إجابة غير قاطعة) ، وحصلوا على المرتبة الثانية من حيث أعلى الدرجات (٩,٩) فى المفهوم ، ولكنهم حصلوا على المرتبة الثانية لأدنى الدرجات (٨,٧) فى الممارسة . وثمة إجابتان من الإجابات غير القاطعة تستحقان بعض التوضيح المسهب .

وقد ورد التعليق الأول « من الشاق أداء الصلاة خمس مرات أثناء العمل ، خاصة عندما تحتاج إلى الاغتسال كثيرا جدا » على لسان أب من المدينة « ١ » ؛ وهو من أصل باكستانى ، وقد استجوب على انفراد ، ويعمل فى وظيفة قذرة من الناحية الجسمانية ، وفى وردية غير منتظمة الأوقات . ويعكس هذا التعليق حالة واقعية يشعر فيها المسلم بأنه فى مأزق ، فلن يسمح أى رب عمل لعماله بالاغتسال خمس مرات أثناء وردية العمل لا لشيء إلا لكى يستطيعوا أداء صلواتهم . وقد اتضح أثناء استجواب هذا الشخص أنه

الجدول (١١ - ٢) متوسط درجات الآباء والشباب بشأن المفهوم والممارسة فيما يتعلق بالتصور عن « الممارسة الإسلامية » (المدى : ٢ - ١٢)

	الآباء			الشباب		
	العدد	المفهوم	الممارسة	العدد	المفهوم	الممارسة
(س ٢٥) ممارسة الإسلام فى أمريكا الشمالية :						
ليست راسخة	٢	٩,٨	٨,٩	صفر	صفر	صفر
يمكن الممارسة فى المنزل	٦	٩,٤	٧,٧	٣	٩,١	٨,٢
ليست وثيقة الصلة بالحياة العامة	١	٩,٥	٨,٩	صفر	صفر	صفر
صعبة جدا	١	٩,٢	٨,٩	٤	٩,٢	٨,٧
تمارس مع تعديلات	٩	٩,٩	٩,١	١٠	٩,٥	٨,٩
ممكنة بمشقة	٢٧	١٠	٩	٢٨	٩,٦	٨,٤
لا إجابة مما سبق	١٤	٩,٩	٨,٧	١١	٩,٥	٨,٧
المجموع	٦٠	٩,٩	٨,٨	٥٦	٩,٤	٨,٦
(س ٢٩) الشعور بشأن كيفية التصرف فى أمريكا الشمالية كمسلم :						
اتباع المعايير الاجتماعية لأمريكا الشمالية	١	٩,٩	٨,٥	١	٨,٦	٨
التصرف كالأمريكيين الشماليين	صفر	-	-	صفر	صفر	صفر
الاحتفاظ بالتقاليد حتى لو تعارضت	٧	٩,٩	٨,٥	١٢	٩,٧	٨,٤
استحسان التمسك بالأشياء الهامة	١٦	٩,٧	٨,٦	١٥	٩,٣	٨,٦
الاحتفاظ بالقيم الإسلامية حتى لو اختلفت	٣١	١٠	٨,٩	٢٨	٩,٦	٨,٦
لا إجابة مما سبق	٥	٩,٩	٨,٩	صفر	صفر	صفر
المجموع	٦٠	٩,٩	٨,٨	٥٦	٩,٣	٨,٤

كان مهموما جدا بشأن ما إذا كان أولاده سيظلون مسلمين . وقد أعرب عن أعتقاده بان الجماعة وتجمعاتها قادرون على جعل أبنائه يحتفظون بصلتهم الوثيقة بالمسلمين الآخرين ، وأنه يعتمد على ذلك لأنه يعلم أنه لن يستطيع أن يفعل الكثير بنفسه فى هذا الصدد . وعلاوة على ذلك ، فإن نظرته عن الغرب كانت غير مبالية بحيث إنه لم يكن يراوده أى أمل فى الحصول على أى مساندة من البيئة .

وكان التعليق الثانى الذى ورد على لسان أب من أصل سورى من الجماعة السابعة فى المدينة « ٥ » على النحو التالى :

« فيما يتعلق بالعبادة ، لا توجد ثمة صعوبة ، وفيما يتعلق بالتفاعل الاجتماعى ، لا توجد ثمة صعوبة . وفيما يتعلق بدعوة الآخرين إلى الإسلام ، لا توجد ثمة صعوبة . إلا أنه فيما يتعلق بممارسة العقيدة الإسلامية كطريقة للحياة (إقامة الدين) ، فإننى أرى أن السؤال غير ذى شأن لأن السلطة والقانون فى أيدى غير المسلمين .»

والشاغل الأساسى للأب السورى والمفهوم الذى يقوم عليه لا يختلف كثيرا عن هموم الأب الباكستانى ومفهومه . فبغض النظر عن تباين خلفيتيهما الأخلاقية والتفاوت فى مستوياتهما التعليمية والمهنية والمنطقية ، فإنهما كانا منشغلين بعدم إمكانية ممارسة العقيدة الإسلامية بشكل تام فى السياق الغربى .

ويبين هذا الانشغال الفارق بين ممارسة دين وممارسة نسق إيمانى فى مجتمع علمانى تعددى . وتساند الإجابتان السابقتان الحجة القائلة بأن الفرد فى مجتمع علمانى تعددى قد تكون له الحرية فى ممارسة الأوجه الدينية (التعبدية) ولكنه لن يستطيع أن يمارس بحرية وعلى نحو تام النسق الإيمانى الذى تمثل فيه تلك الأعمال الإيمانية أو الدينية مجرد جزء فحسب .

ومفهوما هذين الأبوين للمعنى الرئيسى للدين (العقيدة الإسلامية وطريقة الحياة) وثيقان جدا ، حتى على الرغم من أن مستوى ثقافة وقدرة كل منهما على التعبير أو نقل المعانى إلى ذريتيهما يتفاوتان بدرجة ملحوظة . وقد كان ذلك جليا فى استجابات أولاد هذين الأبوين وفى اختلاف مستويات الأمل والثقة لدى الأبوين فى مستقبل ممارسة أولادهما للإسلام .

ولا ينبغى للمرء أن يبخس أهمية التباينات فى الظروف المعيشية وتأثيرها على المفاهيم الدينية للأنساق الإيمانية . فالأب الباكستانى لا يفتقد فقط السيطرة على بيئته – على عكس الأب السورى – وإنما أيضا لا يستطيع الشعور بالاطمئنان فى أداء أسمى أعمال العبادة فى حضرة ربه بملابس عمله المتسخة ، ولا يستطيع الشعور بأن صلواته مقبولة . وأى شخص فى مثل هذه الظروف سيضطر إلى اتخاذ حل وسط ، إما مع عمله أو مفاهيمه الدينية (العبادة) . ومثل هذه الحالة المعقدة من التنافر المعرفى قد تجبر المرء على أن يخلص إلى أنه حتى الأعمال الدينية ذاتها قد لا تكون متيسرة فى المجتمع

العلمانى . ويظل الصراع ناشبا ، وقد يدفع إلى بعض التعديل فى العقيدة أو الاعتقاد أو مستوى الإيمان وطبيعته .

ووافق اثنان وخمسون فى المائة (٣١ / ٦٠) من الآباء على أنه « ينبغى للمسلمين الاحتفاظ بالقيم الإسلامية حتى لو كانت مختلفة عن القيم والثقافة الغربيتين » . وقد حصل هؤلاء الآباء على أعلى الدرجات (١٠) و(٩) فى المفاهيم والممارسة . وأجاب ثانى أعلى عدد من الآباء (٢٧ فى المائة أو ١٦ / ٦٠) بأنه « لا بأس بأن يصبح المسلمون أمريكيين / كنديين ، ولكن ينبغى لهم التمسك بالأشياء الهامة فى حياتهم الإسلامية » . وحصل هؤلاء الآباء على أقل الدرجات (٩,٧) فى المفاهيم وعلى درجات متوسطة (٨,٦) فى الممارسة . واختار ثمانية فى المائة (٥ / ٦٠) « لا شىء ، ولكن » ، وتراوحت تعليقاتهم بين « ينبغى أن يكونوا مسلمين » إلى عدم التعليق بالمرة حتى عندما علَّموا على الخيار غير القاطع .

وكان تأثير مستوى إدراك الآباء للإسلام على عملية تكيفهم أكبر من تأثيره على أنماطهم فى التطبيق . وكما سبق أن ذكرنا ، كلما كان إدراك الآباء للإسلام أقرب من مستوى المفهوم الرئيسى ، زاد احتمال هجرهم للرؤى الإسلامية أو الغربية ، وزاد تشديدهم على توجيه أولادهم نحو الإسلام من هذا المستوى الإدراكى فحسب . وحيث إنهم هم أنفسهم غير مدربين على استيعاب المفهوم المركزى (التوحيد) فى ضوء علاقته بالمفاهيم الأخرى (لاسيما مفاهيم العلاقات الإنسانية المتداخلة) فإن هذا قد يؤثر على قدرتهم على تكييف الإسلام ونقله فى السياق الغربى .

رؤية الشباب بشأن « ممارسة الإسلام »

تفترض الدراسة أن الشباب المسلم ، مثل الشباب المنحدرين من الآباء المهاجرين الآخرين ، يأتلفون بالدرجة الأولى مع القيم الأمريكية ، وبالدرجة الثانية مع منظومة القيم الإسلامية التى تصلهم من خلال آبائهم . ومؤشرات الائتلاف مع منظومة القيم الإسلامية هى تلك المتصلة بفهم المبادىء الإسلامية وممارستها . وقد تم قياس أنماط ممارسة هذه المبادىء بواسطة : (١) مشاعر المستجيبين بشأن ممارسة الإسلام فى أمريكا الشمالية ؛ (٢) توقعهم بشأن سلوك المسلم فى أمريكا الشمالية (انظر الجدول ١١ - ٣) . ويبدو أن الشباب يرون أن منظومة القيم الغربية أكثر شيوعا من المنظومة الإيمانية الإسلامية . وتنعكس هذه الرؤية فى أنماطهم فى الممارسة ، والتى تؤثر بدورها على رؤيتهم للإسلام .

وذكر خمسون فى المائة (٢٨ / ٥٦) من الشباب الذين أجابوا عن السؤال المتعلق بشعورهم إزاء ممارسة الإسلام فى أمريكا الشمالية أن « الإسلام يمكن اتباعه بشىء من المشقة » وحصلوا على أعلى الدرجات بشأن المفهوم (٩,٦) والمرتبة السابقة

الجدول (١١ – ٣) رؤية الشباب بشأن ممارسة الإسلام فى أمريكا الشمالية

السؤال	العدد	النسبة المئوية
(س ٢٥) هل تشعر بأن ممارسة الإسلام فى أمريكا الشمالية :		
ليست راسخة	صفر	صفر
يمكن أن تتم فى المنزل	٣	٥
ليست وثيقة الصلة بالحياة العامة	صفر	صفر
صعبة جدا	٤	٧
تتم مع تعديلات	١٠	١٨
ممكنة مع مشقة	٢٨	٥٠
لا إجابة مما سبق	١١	٢٠
المجموع	٥٦	١٠٠
(س ٢٩) ما هى الكيفية التى ترى أنه ينبغى للمسلمين أن يتصرفوا بها فى أمريكا الشمالية ؟		
اتباع المعايير الاجتماعية لأمريكا الشمالية	١	٢
أن يتصرفوا مثل الأمريكيين الشماليين	صفر	صفر
الاحتفاظ بالتقاليد حتى وإن تعارضت	١٢	٢١
لا بأس من التمسك ببعض الأشياء الهامة	١٥	٢٧
الاحتفاظ بالقيم الإسلامية حتى وإن اختلفت	٢٨	٥٠
لا إجابة مما سبق	صفر	صفر
المجموع	٥٦	١٠٠

على الدرجة الأدنى (٨,٤) فى الممارسة (انظر الجدول ١١–٢) . وكان بمقدور عشرين فى المائة آخرين (٥٦/١١) ممن أجابوا عن السؤال عمل ذلك « ولكن » (إجابة غير قاطعة) ، وحصلوا على ثانى أعلى درجة فى كل من المفهوم (٩,٥) والممارسة (٨,٧) .

وتراوحت الإجابات غير القاطعة من « أنها بسيطة » قالها شاب من أصل باكستانى فى السادسة عشرة من العمر ، إلى « يمكن القيام بها مع العزم » قالها شاب فى الحادية والعشرين من العمر منحدر من سلالة من جنوب إفريقيا . وتدعم هذه الإجابات الحجة القائلة بأن الشباب يتوحد بالدرجة الأولى مع قيم أمريكا الشمالية حيث إنهم ، بالتضاد مع بعض الآباء ، يدركون الفارق بين ممارسة دين وممارسة نسق إيمانى فى مجتمع علمانى تعددى . وقد جاءت الإجابتان السابقتان من شابين من الجماعة الثالثة التى تفخر بالتزام فريق الحوار الشبابى التابع لها بالحياة الإسلامية ومجاهدته من أجلها .

كما وافق خمسون فى المائة (٢٨ / ٥٦) على أنه « ينبغى للمسلمين الاحتفاظ بالقيم الإسلامية حتى لو اختلفت عن القيم والثقافة الغربيتين » . واحتفظ هؤلاء الشباب بدرجات عالية (٩,٦ و ٨,٦) فى المفهوم والممارسة (انظر الجدول ١١-٢) . وأجاب ثانى أعلى عدد من الشباب (٢٧ فى المائة أو ١٥ / ٥٦) بأنه « لا بأس من أن يصبح المسلمون أمريكيين / كنديين ، ولكن ينبغى لهم أن يتمسكوا بالأشياء الهامة فى حياتهم الإسلامية » . وحصل هؤلاء الشباب على الدرجة قبل الأدنى (٩,٣) فى المفهوم ودرجة عالية (٨,٦) فى الممارسة .

وتسمح لنا النتائج بأن نخلص إلى القول بأن مستوى إدراك الشباب بشأن « الممارسة الإسلامية » يؤثر على سلوكهم الواعى أكثر مما يؤثر فهمهم للإسلام فى السياق الخاص بأمريكا الشمالية .

الأهداف التعليمية

تثير مناقشة الدور الحاسم الذى يضطلع به إدراك المسلمين للإسلام ، ومعرفتهم بالسياق الغربى ، أسئلة معينة حول أهدافهم التربوية فى أمريكا الشمالية : (١) هل من قبيل الواقعية أن نتوقع من التعليم الإسلامى أن ييسر لمسلمى أمريكا الشمالية الاندماج فى حدود لا تتجاوز مجرد الربط بين الرؤيتين الإسلامية والغربية ؟ (٢) كيف لنا أن نتوقع من الفرق المسلمة المختلفة أن تغير - أو على الأقل أن تدقق - افتراضاتها الإساسية ، حتى تستطيع أن تنظر فى الأفكار الجديدة ، وأن تتعامل معها ؟ ولا تقتصر المشكلة على مسألة عدم وعى أى من الوالد أو الشاب بافتراضاته الأساسية ، بل ثمة إضافة إلى ذلك : تعقيدات كثيرة بفعل المتغيرات اللغوية والعرقية والجغرافية والعمرية وغيرها ، والتى تحتاج إلى المعالجة قبل أن يصبح التعليم الجماعى مجديا .

فإذا كان الجواب عن السؤال الأول بالإيجاب ، فإن محتويات الأقسام السابقة من هذه الدراسة تشير إلى أننا نهدف إلى أن ننمى فيما بين مسلمى أمريكا الشمالية الأهداف الأولية التالية :

١ - الوعى بافتراضاتهم الأساسية وبتلك الافتراضات المضمرة فى النظرتين الإسلامية والغربية .

٢ - الوعى بالأسس المعرفية والتاريخية للنظرتين الإسلامية والغربية .

٣ - بعض الشعور بالارتياح لأن المفهوم الجديد قد يحل المنازعات المتبقية .

٤ - الاحتياج الضرورى إلى الاتساق فيما بين معتقداتهم بشأن العالم وممارساتهم بصدد الأمور اليومية وفى إطار السياق الجديد .

وأهداف المنهاج الدراسى الذى وصفت أرضيته فيما سبق هى مساعدة مسلمى أمريكا الشمالية على عمل ما يلى :

١ - تأسيس معتقداتهم فى المعرفة وذلك بمعاونتهم على تحقيق ما يلى :

- توضيح النسق الإيمانى الإسلامى ؛
- تفهم مبادىء تلك المعتقدات باعتبارها أسس الممارسة ؛
- فصل عناصر النسق الإسلامى المبين فى التعاليم القرآنية عن العناصر الأخرى التى تنشأ عن مصادر عرقية أو عاطفية .

٢ - تنظيم النسقين الإيمانيين [الإسلامى والغربى] ، والتوصل إلى توليفة لمعتقداتهم . وقد تساعد هذه التوليفة بدورها الآباء على توصيل النسق الإيمانى الإسلامى إلى ذرياتهم فى السياق الغربى ، وتجنب التنازع المحتمل بين العناصر المختلفة للنسقين .

٣ - إبطال الفصل بين المعارف الإسلامية والغربية ، أو إلغاء التقسيم الثنائى بينهما ، ولكن بدون أن يفضى ذلك إلى فقد المبادىء الأساسية للنسق الإسلامى ، أو القضاء على الأمن الجماعى ، مثل التوحد العرقى أو اللغوى .

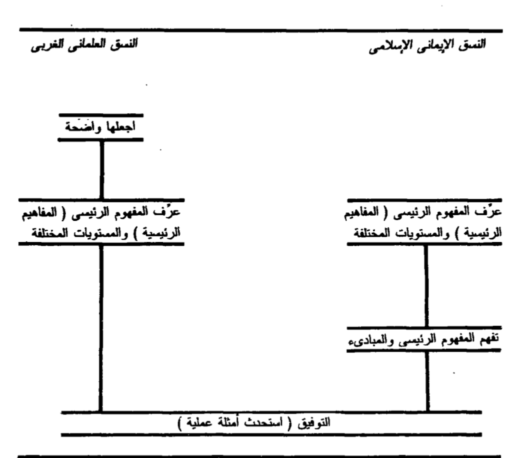
الخيارات المتاحة للجماعة الإسلامية

يتطلب الوفاء بهذه الأهداف الاهتمام بمعتقدات المسلمين ومفاهيمهم بشأن كل من النسقين الإيمانيين . وقد ذكرنا من قبل أن النسق العلمانى الغربى ليس واضحا بجلاء لمسلمى أمريكا الشمالية بمثل وضوح النسق الإسلامى . ولذلك فإن *التدخل التربوى* يبدأ عند واحدة من النقاط الثلاث التالية (الشكل ١١ - ١) :

١ - اجعل النسق العلمانى الغربى واضحا وعرِّف بمفهومه الرئيسى (مفاهيمه الرئيسية) أولا ، وبعدئذ اشرح المستويات المختلفة للنسقين الغربى والإسلامى كل على حدة أو بالتزامن . درِّس تفاصيل المفهوم الإسلامى الرئيسى ومبادئه (موضوع البحث) . وأخيرا ، حاول التوفيق بين النسقين باستحداث أمثلة عملية .

٢ - عرِّف هيكل النسق الإيمانى بصفة عامة ، وبعدئذ اشرح دلالاته بالنسبة لكل من النسقين الإسلامى والغربى . درِّس موضوع البحث (المفهوم الإسلامى الرئيسى ومبادئه) . وأخيراً ، وفِّق بين المنظومتين .

٣ - درِّس موضوع البحث أولا (المفاهيم الإسلامية) ، وبعدئذ ضع المفاهيم فى مستوياتها الصحيحة . قارن بينها وبين مفاهيم مماثلة من النسق الغربى ، وحاول الربط بينها على نفس المستوى أو على مستويات مختلفة من أجل استحداث أمثلة عملية وفحص الآثار المترتبة عليها بالنسبة للتوفيق أو التنازع ، على التوالى .



الشكل (١١ - ١) مخطط المناهج

ويمكن النظر إلى توصيل الإسلام فيما بين الأسر فى أمريكا الشمالية على أنه دراسة حالة من أجل تفهم واستكشاف دور المعتقدات والمفاهيم الميتافيزيقية فى عملية التعليم . إن مشكلة صلة الشباب المسلم فى أمريكا الشمالية بالإسلام لن تحل بمجرد تدريس المبادىء (العملية المدرسية) ، أو بتدريس ممارسات وتطبيقات معينة (التدريب غير الرسمى) . ويحتاج القائمون مستقبلا بالتدريس للمسلمين إلى إدراك هذه الحقائق وتجنبها . ويجب أن يعمل النهج التربوى الجديد من أجل التربية فى مجتمعات المسلمين فى أمريكا الشمالية على الربط بين العناصر المعرفية والميتافيزيقية والمفاهيمية فى كل من النسقين الإسلامى والغربى .

والقصد من مثل هذا النهج هو المحافظة على الهوية الإسلامية بطريقة تكاملية(٢٠) داخل المجتمع التعددى الغربى . إلا أن إمكانية تيسر هذا المقصد ، سواء بواسطة مدارس شبيهة بالمدارس الأبرشية ، أو بواسطة نظام المدرسة الإسلامية القديمة ، تعتبر موضوعا للمناقشة والدراسة فى المستقبل . وهذا المقصد ذاته يشير إلى دلالات نظرية وتربوية لابد من التصدى لها ، إذا ما أرادت

مجتمعات أمريكا الشمالية أن تحقق نظما تربوية تسمح لكل مجموعة بالاحتفاظ بهويتها فى الوقت الذى تقيم فيه توازنها مع نفسها وإزاء المجموعات الأخرى فى المجتمع .

الهوامش

١ – أسهم أناس كثيرون بشكل مباشر وغير مباشر فى البحث الذى قامت به المؤلفة للحصول على درجة الدكتوراه عن إدراك المسلمين للنسق الإيمانى الإسلامى ، وممارستهم له ونقله ، فى سياق المجتمعات العلمانية الغربية فى أمريكا الشمالية ، والذى يعتبر هذا الفصل جزءاً منه فقط . وأود الاعتراف بفضل المرحوم إسماعيل ر . الفاروقى من جامعة تمبل ، وهو عضو مخصص فى لجنة تخرجى ، وروبرت ل . بروس من جامعة كورنيل ، وهو مستشارى الجامعى ، وقد أسهم كلاهما بشكل بارز فى تشكيل أفكارى ، وذكر المفاهيم ، واستخلاص النتائج . وأدين أيضا بشكل خاص لسيد دوان الذى ساعدنى فى إعداد المخطوط .

٢ – انظر على سبيل المثال A.A. Elkholy, *The Arab Moslems in the united states : Religion and Assimilation* (New Haven : College and University Press Publishers, 1966); E.A. Waugh, B. Abu - Laban and R.B. Qureshi, eds., *The Muslim Community in North America* (Edmonton : University of Alberta Press, 1983) ; and Y.Y. Haddad and A.T. Lummis, *Islamic Values in the United States : A Comparative Study* (New York : Oxford University Press, 1987).

٣ – ينظر إلى الإسلام هنا بوصفه نسقا إيمانيا يشكل أساسا فلسفيا للفكر والعمل ؛ إذ يتضمن الدين (بالمعنى الضيق وحسبما يفهم من وجهة النظر العلمانية) بوصفه نظاما للإيمان والعبادة فقط . (انظر : *Webster's Seventh New Collegiate Dictionary*, 1972) .

٤ – تعريف « علمانى » و« علمانية » مأخوذ من: *Random House Dictionary* (1968)

٥ – F. Rahman, *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago : University of Chicago Press, Center for Middle Eastern Studies, No. 15, 1982), p. 132.

٦ – رغم أن الدستور الكندى لا ينص صراحة على الفصل بين الكنيسة والدولة ، فإن الممارسة العامة للحكومة والمؤسسات تبين أن السلطة تعود إلى المشرعين .

٧ – انظر : M. Arkoun, "The Islamic Consciousness : A Cultural Profile," *Cultures* 4 : 66-93 (1977) الذى يضيف فيه أن القلب البشرى فى أوائل القرن العشرين حوّل « رب العزة » إلى « النمو الذهنى » كهدف و« الجدارة الاجتماعية » كمعيار .

٨ – ألقى التجريبيون من هيوم إلى فلاسفة المنطق الوضعى فى القرن العشرين بشكوك جمة حول إمكانية القضاء على الميتافيزيقا . ومن ناحية أخرى ، فإن التجريبية كان بها الشيء الكثير من النظرة الشاملة للعالم ، فلم تُولّد آراء عن العلم والعلوم فحسب ، وإنما عن علم النفس والأخلاقيات والسياسات أيضا . انظر : Kenneth A. Strike and George J. Posner, "Types of Synthesis and Their Criteria," in Spencer A. Ward and Linda J. Reed, eds., *Knowledge Structure and Use : Implications for Synthesis and Interpretation* (Philadelphia : Temple University Press, 1983), pp. 344-62.

٩ – الممثلة فى سورة الفاتحة (الآيات ١ ـ ٧) .

١٠ – « فطرة الله التى فطر الناس عليها » (سورة الروم : الآية ٣٠) .

١١ – J.R. Pole, *American Individualism and the Promise of Progress* (Oxford : Clarendon Press, 1980).

١٢ – تعنى « التربية الإسلامية » بالنسبة إلى فضل الرحمن (١٩٨٢) « العقلانية الإسلامية ، لأن جوهر الفكر الإسلامى الأسمى هو الذى يجب أن يوفر المعيار الحقيقى للحكم على نجاح نظامه التربوى أو فشله » .

١٣ – « إذ قالت امرأة عمران ربّ إنى نذرت لك ما فى بطنى مُحرَّرا فتقبل منى إنك أنت السميع العليم » . (سورة آل عمران : الآية ٣٥)

١٤ – « وماخلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون » . (سورة الذاريات : الآية ٥٦) ، و « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة ... وعلم آدم الأسماء كلها ... وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ... ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين » . (سورة البقرة : الآيات ٣٠ ـ ٣١ و ٣٥) .

١٥ – E.A. Waugh, "Muslim Leadership and the Shaping of the Umma : Classical Tradition and Religious Tension in the North American Setting", in Earl Waugh et al., *The Muslim Community in North America* (Edmonton : University of Alberta Press, 1983), pp. 11-33 .

١٦ – رغم أن ممثلى هاتين المؤسستين أصبحوا منفصلين فى القرن الحادى عشر ، فلا تزال أشكال الحكم الإسلامية تعتبرهما كيانا واحدا .

١٧ – يضيف ووج ، أنه من الخطأ لذلك اعتبار الإسلام المهاجر مجرد نقل عقيدة إيمانية إلى بيئة أمريكا الشمالية . ويجب علينا أيضا أن ننظر فى الكيفية التى يتصور بها المهاجر المسلم ماضيه ، والكيفية التى يفهمه بها بما يكسب حالته الجديدة جوهرا ، وبعدئذ ، الكيفية التى لابد أن يتعامل بها مع الحالة الجديدة منطلقا أيضا من المزيد من التفهم المكتسب من تجربته الماضية . وإن من قبيل التجاوز أن نتوقع حدوث هذه التحركات المعقدة بدون شقاق أو نزاع ("Muslim Leadership and the Shaping of the Umma" pp. 11-33) .

١٨ – « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً . (سورة النساء : الآية ١)

١٩ – « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » . (سورة الشورى : الآية ٣٨) .

٢٠ – يستخدم مصطلح *تكاملى* هنا لتبيان القدرة على المحافظة على النسق الإيمانى الإسلامى عند مستوى مفهومه الرئيسى ، التوحيد ، وإعطاء هذا النسق الإيمانى شكلا موضوعيا فى البيئة العلمانية الغربية بدون : (١) الإخلال بالمبادىء الإسلامية ، أو (٢) التضحية بالارتباط الجماعى الوطنى / العرقى ، أو (٣) عيش حياة مزدوجة وإن كانت غير ملتحمة (إسلامية وغربية) ، أو (٤) الانسحاب من المجتمع الخارجى .

الباب الخامس

المرأة المسلمة من منظور متعدد الثقافات

الفصل الثانى عشر

المــرأة المســلمة الأمريكية الإفريقيـة

بيفرلى توماس ماكلاود

ركز معظم رجال العلم الذين يكتبون عن الإسلام بين جماعة المسلمين الأمريكيين الأفارقة جهودهم على فحص تعاليم « أمة الإسلام »[١] . ويبدو أن اهتمامهم تركز ، على وجه الخصوص ، على نقد فلسفة « الأمة » فيما يتعلق بأصل العرق القوقازى ، وهو شاغل استأثر باهتمام الكتاب غير المسلمين والمسلمين على حد سواء[٢] . وقد أفضى هذا الاستغراق فى التعاليم المتعلقة بذلك العرق إلى ثغرتين رئيسيتين فى فهمنا للقوى المحركة للإسلام فى المجتمع . أولا : لدينا القليل نسبيا من البيانات الغنية بالمعلومات بشأن نمو وتطور مجموعة كبيرة مماثلة من المسلمين خارج نطاق « أمة الإسلام » ، ألا وهى الأمريكيون الأفارقة السنيون الذين كان لهم نشاط كبير فى المناطق الحضرية الكبرى فى الولايات المتحدة منذ الربع الأول من هذا القرن . وثانيا : لا توجد كتابات تحليلية عن دور المرأة فى الجماعة المسلمة الأمريكية الإفريقية ، بما فى ذلك « أمة الإسلام » .

إن اعتناق الأمريكيين الأفارقة للإسلام ظاهرة من ظواهر القرن العشرين . وهى تعتبر ، بشكل رئيسى ، رد فعل للعنصرية الأمريكية التى ترتب عليها أن وجد الأمريكيون السود أنفسهم يعانون مما نقصده بقولنا إن المرء « مشكلة » ، هذا مع العلم الدائم بالكراهية التى يضمرها الأمريكيون البيض لأصحاب البشرة السوداء[٣] . كما أنها رد فعل للحل الذى اتخذته أمريكا البيضاء إزاء « الأعراق المشكلة » ، والذى تبدى فى معاملتها للهنود الأمريكيين ، وهو حل يرمى إلى القضاء على المشكلة بواسطة الإبادة الجماعية أو الاحتواء . وبالتالى فإن الإمريكيين السود رأوا أمامهم خيارين بالنسبة لبقائهم . وقد أعرب شتى زعمائهم بوضوح أن الخيارين هما التوافق والانفصال .

اعتاد دعاة التوافق العمل داخل الإطار العام الرامى إلى « إثبات جدارة الأمريكى

الأسود للمجتمع الأبيض » . وقد شددوا على أن المواطن الأسود جدير بمركز متساو فى البلاد ، خاصة أولئك الأشخاص السود ذوى المهارات « المقبولة » فى مجالات مثل المسائل الاقتصادية والتجارية الداخلية . وقد حظى بووكر ت . واشنطن ، النصير الرئيسى لهذه المدرسة ، على تأييد رجال الدين المسيحيين من شتى الطوائف ، والذين كانوا يؤكدون عقيدة ارتكازية تدور حول المحافظة على حسن السلوك وعادات العمل النافعة ، والكفاءة والحياة الخلقية الطيبة .

وكانت الحركة الانفصالية ، من الناحية الأخرى ، تعمل داخل الإطار العام لـ « الوعى المزدوج » الذى صاغه دوبوا على أنه الحالة الذهنية للأمريكيين السود ، « الشعور بالنظر إلى النفس دائما من خلال عيون الآخرين – الثنائية – أمريكى وأسود »[٤] . وقد انقسمت هذه الحركة إلى مجموعتين . الأولى هى حركة « العودة إلى إفريقيا » التى حظيت بتأييد واسع ودعا إليها ماركوس جارفى الذى طالب السود بإعداد أنفسهم للتصالح مع إفريقيا[٥] . وأعطت هذه الحركة الأمل للأمريكيين السود الذين كانوا يُعذبون ويُضربون ويُقتلون يوميا[٦] . والثانية هى حركة « أمة داخل الأمة » التى أصرت على أن الأمريكيين السود لهم حق فى أمريكا حيث إنها تأسست بدمائهم وعرقهم ودموعهم . وكانوا يعتقدون أن أمريكا عليها دين تسدده وأنه يجب إجبارها على تقديم تعويض عن آثامها .

ويتناسب اعتناق الإسلام مع توجه حركة « أمة داخل الأمة » . ورغم أن القليل جدا من المراجع يفسر كيف وصلت الأفكار المتعلقة بالإسلام إلى داخل المجتمع الأسود[٧] ، فإن من الواضح أن هذا الدين كان يبشر بهوية جديدة ، وشعور « بالحيثية » التى أنكرتها عليهم الثقافة السائدة ، وتحرر من الهيمنة المسيحية ومن الوضع المتدنى الذى بلغ حد التفاهة . وتخلى التابعون الجدد عن المسيحية التى تصوروا أنها أصل اضطهادهم بتمجيدها للمعاناة ووعدها بالخلاص فى الحياة الأخرى .

وقد أفضى اختيار نساء أمريكيات إفريقيات نبذ الإيمان بالمسيحية واعتناق الإسلام إلى إثارة عدد من الأسئلة الهامة . وتكشف هذه الأسئلة عن أن منشأها هو الخوف والتحيز والتخبط العام داخل كل من المجتمع المهيمن والأمريكيين الأفارقة . وتتراوح هذه الأسئلة ما بين « ما هو ذلك الإسلام الذى يؤمنَّ به ؟ » و« ماذا دهى الكنيسة المسيحية ؟ » من ناحية ، إلى « ما الذى يجعل امرأة ناضلت من أجل الحرية تتحول بإرادتها إلى الخنوع ؟ » أو ببساطة « هل جنت ؟ »

وكثيرا ما ينطوى الاستخدام التقليدى لمصطلح « *الهداية* » على إعادة استخدام عاطفية أو غير رشيدة للإيمان . وهو يبرز حلا لبعض الصراعات الداخلية التى يكون جوهرها الإيمان . كما تنطوى الهداية على رفض كامل وواضح للنفس القديمة ، وغرس نفس جديدة . وتؤثر التغييرات فى المعتقد ، بدورها ، على السلوك وتغيره . ويتجذر

هذا الفهم للهداية فى نموذج بولين[٨] . بيد أن الانتشار الحديث العهد للفرق الدينية فى أمريكا دفع بنظرة جديدة إلى الهداية ، وهى نظرة تقيم وزنا لحقيقة أن الباحث عن الدين مهتم – أساسا – بتحديد الذات ، أى « اتخاذ إجراء يستهدف التغيير »[٩] . ويناقش تحول النساء الأمريكيات السوداوات إلى الإسلام فى سياق أفراد يشعرون باستقرار أو عدم استقرار ، ويكابدون ابتغاء تحقيق تغييرات جذرية فى مسيرة حياتهم عن طريق تحول فى العقيدة الدينية .

ودراستى للنساء الأمريكيات الإفريقيات اللاتى تحولن إلى الإسلام ، لا تزال فى طور الاستكمال . والعينة التى أعمل عليها هى جماعة من فيلادلفيا . وحيث إن المادة التى جمعتها مستقاة بالدرجة الأولى ، من سير ذاتية شفوية ، فإننى سأستخدم لغة وصفية وثيقة الصلة - قدر الإمكان – بلغة المجموعة التى أدرسها . والمعروض فى الصفحات التالية يمثل بعض النتائج الأولية التى تستند إلى استجوابات مسجلة صوتيا مع نساء تتراوح أعمارهن بين التاسعة عشرة والسابعة والستين .

والنساء فى هذه الدراسة – مثلهن فى ذلك مثل غالبية الأمريكيين الأفارقة ، فقيرات . والسبيل الواضح الوحيد المتاح لهن للخروج من الفقر المستديم هو التعليم ؛ وهو خيار يعززه ما يمكن تسميته « الحلم الأمريكى » . ومن سوء الحظ أن التعليم الأمريكى ليس مصمما لتخطى العنصرية والقهر اللذين يعانى منهما الأمريكيون الافارقة . وفى الحقيقة ، يعتبر التعليم غير فعال بصفة عامة كأداة لتحقيق « الحلم الأمريكى » . وبالنسبة للغالبية العظمى من الأمريكيين الأفارقة ، لا يستأصل التعليم الفقر .

وعند مستوى ما ، تحلم كل امرأة أمريكية إفريقية بالحلم الأمريكى ، وهى تعلم تماما أنه بدون موارد مالية وتعليم ودعم عاطفى ، سيظل حلمها خيالا على الدوام . وتمثل النساء فى عينتى بالدرجة الأولى قوة غير ظاهرة على السطح فى المجتمع بصفة عامة وداخل سياق المجموعة الأمريكية الإفريقية على حد سواء . واستتارهن ناتج عن وضعهن فى كلا المجتمعين . وعموما ، ينظر إليهن كإناث يعملن لدى الغير وأخلاقهن موضع شك[١٠] . وفى حين أن الجهود التى تبذلها المرأة الأمريكية الإفريقية كيما تظهر على سطح المجتمع كثيرا ما تصنفها تحت عناوين « المرأة الخارقة » أو « المرأة الكسول » ، فإنهن أحيانا يكشفن عن قدراتهن من خلال « عمليات التحول العقيدى » ، وإحدى عمليات التحول هذه هى التحول إلى الإسلام .

من هن إذن أولئك النساء اللاتى اعتنقن الإسلام ؟ يشير التحليل الأولى للمادة التى جمعتها إلى أربع فئات عامة . وتستند هذه الفئات إلى الطرق التى تصف بها النساء أنفسهن قبل التحول إلى الإسلام وبعده . ومن المهم تذكر أن هذه الفئات لا تمثل جميع من غيرن عقيدتهن ، وما يرد أدناه هو محاولة لتقديم الصفات الرئيسية المشتركة بين

مجموعات معينة من النساء وتعيين تلك الخبرات التى تميز أفرادها على اختلاف مشاربهن . وتاريخ النساء قبل تغيير العقيدة له أهميته البالغة لتحديد الأنماط العامة من حياتهن الدينية وفهمهن لذواتهن . والأسماء والصفات التى أعطيتها للفئات العديدة من النساء اللاتى اعتنقن الإسلام هى تلك الشائعة داخل الجماعة الأمريكية الإفريقية ، كتراث شعبى وتوصيف حقيقى على حد سواء[١١] .

والنوع الأول هو « الخوخة »[١٢] ، التى انحدرت على نحو مميز من بيئة يعيش فيها المرء يومه وكأنه بلا غد . فليس هناك أى تفكير فى المستقبل فى شكل خطط أو أهداف أو حياة مهنية . وعادة ما تهجر الخوخة النظام التعليمى فى مرحلة مبكرة من العمر ، إما لأنها لم تجد تشجيعا على مواصلة التعليم ، أو أنها غير مهيأة لمواجهة مطالب المدرسة فى أمريكا[١٣] . وكثيرا ما توصف [عند البلوغ] بأنها أم قبل الأوان وغير متعلمة أو ناقصة التعليم وسوف تقضى حياتها واقفة فى طوابير المعونة الاجتماعية . ويمضى كل يوم وقد سادته حالة من اليأس بسبب الافتقاد إلى الأمن . وعادة ما تخفف الخوخة من ذلها وآلامها باللجوء إلى المخدرات أو الإفراط فى اللهو . وحتى فى أثناء هرب الخوخة المؤقت من محن أمريكا السوداء ، فإنها تعلم من التليفزيون أن هناك أساليب حياة بديلة تكون النساء السوداوات فيها من « ذوات الحيثية » . و« الحيثية » لها مستويات كثيرة ، إحداها الظهور الإيجابى على سطح المجتمع الذى يمكن من خلاله أن يحظى المرء بالاحترام . والمشكلة تكمن فى سبل الوصول إلى ذلك . ففى غياب أهداف مهنية وتعليمية ، تبدو « الحيثية » بعيدة المنال فعليا .

وعلى عكس الاعتقاد الشائع (فى كل من العالمين المسيحى والإسلامى) فإن النساء فى هذه المجموعة لسن مسيحيات ورعات . إذ لا تعرف الخوخة العالم المسيحى ولا نشاط المسيحية فيما عدا الإحساس بأنها أصل مشاكلها . وفى واحد من جهودها الأخيرة للبحث عن « شيء ما أفضل » تقرر الخوخة التقصى عن الإسلام . وعادة ما تكون لديها مسبقا معرفة برجل مسلم أمريكى إفريقى يشرح لها كيف تصبح « أفضل حالا » كإمرأة مسلمة . ويدعى ذلك الرجل أن المرأة المسلمة تحظى باحترام أرفع قدرا من أى أحد آخر على وجه الأرض ؛ وأن جميع الرجال ممن هم على « شيء من الحيثية » مسلمون ، وأن الزوج المسلم الصالح سيقوم حياتها . وتنجذب الخوخة إلى الإسلام تطلعا إلى ذلك الزوج الجاهز وإلى « الحيثية » .

ويصبح لازما الآن على الخوخة - سواء فى السر أو فى العلانية - أن تغطى جسدها وأن تصلى ، وتمتنع عن الاتصال بأى رجل آخر غير زوجها ، وتتجنب الخمر ، وتحذر بصفة عامة القيم الغربية إلى الأبد - حتى لا يكون مصيرها إلى جهنم . وتقول الخوخة : « قبل أن يكون بوسعى التقاط أنفاسى كانوا يخبروننى عن كل تلك الطبقات من الثياب التى يتعين علىّ ارتداؤها حتى لا يشتهينى أحد . ومتى حدث بالمرة أن

اشتهانى أى شخص ؟ وما هى الشهوة ؟ إنهم يقولون إن الرجال لا يستطيعون تمالك أنفسهم عندما يرون هيئة المرأة ، ولذلك يتعين علىّ أن أكون محتشمة ، وأن أبدو بسيطة المظهر ، وأن أرتدى ملابس سوداء » .

وتبدأ الخوخة فى عملية إيحاء تنويمى ذاتية(١٤) تغير من أنماط تفكيرها . إنها تستطيع الآن أن تتنصل باسم الإسلام من المنظومة الغربية التى أذلتها ، وأن ترفضها وتلعنها . وأنها لتملك سببا وجيها لرفض المشاركة فى مجتمعها المحلى ، ولعدم التصويت فى الانتخابات ، ولعدم مساعدة المحتاج أو الفقير على أساس أن المجتمع الأكبر يتكون من الكفار . وليس لها بعد الآن أن تشعر بأنها لا تصلح كعائل لأن تلك الأشياء المادية الأخرى التى كانت تكافح للحصول عليها كانت خاطئة فى المقام الأول . ولا يغدو شيك الإعانة الاجتماعية خزيا ويصبح مصدرا داخليا للقوة ، إذ يكون التركيز على القدرة على القيام بأعمال نابعة من الذات . والخوخة لديها أطفال وبوسعها القول بأنها لا تعرف أى شىء عن أبيهم لأن الشخص الذى تتحدث إليه ليس مسلما ، ومن ثم لا يستحق قولة الصدق . وهى تعطى لتعطلها عن العمل مسوغا محددا « إنهم لن يستخدمونى بسبب ملبسى ، ويتعين علىّ أن أرتدى هذا الملبس لأننى مسلمة » . وتعلم الخوخة أن مسئولى الإعانة الاجتماعية لا يملكون إنكار حقها « حتى بالرغم من أنهم يكرهوننى » . وفى ذلك عزة . إن الخوخة إدانة حية « لعريهم » . « لقد شعرت كما لو كنت من ذوى الحيثية ؛ أنظر بازدراء إلى الخطيئة والشر ، أذكّر المرأة العارية الغانية بالعفة والحشمة . لقد شعرت بالصلاح . إن أمريكا ليست ذات بال ، وجميعهم سيحترقون . إنهم مدينون لى . »

وبعد ذلك تبدأ الحقائق تطفو إلى السطح . إذ تعى تدريجيا ذلك النوع الخاص من الاستهجان والتحيز الذى يكنونه للنساء المسلمات الأمريكيات الإفريقيات . وذلك أنها فى سعيها إلى « عنوان الاحترام » ، أى الزواج ، تجد نفسها مواجهة بضرورة اتخاذ قرار بشأن الزوج بدون استشارة الأشخاص الذين عرفوها وأحبوها . ويجب عليها أن تستخدم فقط معايير ينص عليها كتاب ليست مهيأة لفهمه ، أو تحاكى بعضا من الثقافة الإسلامية التى لا تعلم عنها شيئا . إن ما تعرفه عن العلاقات مطمور فى أمريكا السوداء .

وفى نفس الوقت الذى تحدث فيه التحولات الداخلية والخارجية تكون الخوخة مضطرة إلى تعلم الصلوات باللغة العربية . ونظرا إلى افتقارها للتعليم فإنها تلجأ تلقائيا إلى التقاليد الشفوية وتحفظ عن ظهر قلب أخطاء النطق لدى المهتدين الآخرين . وتتلقى الخوخة معلوماتها عن الأفعال « الحرام والحلال » فى الإسلام ، صوابا أم خطأ ، من مهتد على نفس القدر من سوء الاطلاع مثلها . .

وأكثر المطالب إلحاحا أن « ترتدى الملبس السليم » وتتزوج . وتقوم ببعض الإيحاء التنويمى الذاتى فتصبح تلك المرأة التى ستتزوج شخصا ما لا تعرفه ، شخصا

انمحى ماضيه مع الهداية . وتنحى العقل جانبا وتعتنق الإيمان . الإيمان ؟ « الإيمان بأن الله سيهديها إلى اتخاذ القرار الصائب » . وتقوم الخوخة بهذا الإيحاء التنويمى الذاتى أربع مرات على الأقل قبل أن تستسلم بشأن الزواج . والحياة الزوجية الإسلامية بالنسبة للخوخة مماثلة جدا لما كانت تألفه من ترتيبات المعايشة قبل الإسلام - مجادلات مسفة ، ومشاجرات بدنية ، وبذاءة ، وجو عام من السخط . بيد أنه توجد فى حياتها الزوجية الإسلامية تلك الإضافة اللاذعة المتعلقة بتعدد الزوجات . وتعيش الخوخة فى قلق دائم من إمكانية أن تصبح « زوجة ثانية » (الأمر الذى يذكرها بالمشاجرات فيما قبل الإسلام بسبب النساء الأخريات) . ومن أكثر التبعات المؤسفة لهذا القلق العداوة الظاهرة تجاه أية امرأة عزبة أخرى ، ومن ثم تقبل قدرا معينا من الإساءة (كيما تظل متزوجة لأطول مدة ممكنة) .

وتستمر الخوخة فى النظر إلى نفسها على أنها بمثل ما كانت عليه من القوة دائما فيما قبل . وإنها لقوية لأنها تستطيع التغلب على النظام ، وتحمّل الإساءة الضرورية كيما تطعم وتكسو نفسها وأولادها . والمشكلة أنها الآن لم تعد على ما كانت عليه من أى وجه آخر من الوجوه . وعادة ما تكفى حقيقة عدم وجود جسور للتراجع وإمكانية عدم وجود مستقبل بدون الهوية الإسلامية لتلزم الخوخة الصمت خلف حجابها .

والفئتان الثانية والثالثة من النساء الأمريكيات الإفريقيات اللاتى اعتنقن الإسلام تمثلان مجموعة معقدة جدا ترجع جذورها إلى عمق معضلة « الوعى المزدوج » التى واجهها الأمريكيون من أرومة إفريقية . وسأناقش حالة « كيسوانا »[١٥] و « سافويناه »[١٦] معا باعتبارهما ممثلتين لهذا الوعى المزدوج . وتطرح العينتان تباينا كبيرا فيما يتعلق بالخلفيات العائلية ، إلا أن العامل الذى يرأب الصدع فى التباين بينهما هو التعليم . فقد ركزت هاتان المرأتان فى وقت ما من ماضيهما الحديث العهد ، على السواد ، واتخذتا قرارا واعيا بشأن الطريقة التى تقومان من خلالها بدور المرأة الأمريكية الإفريقية . وهما امرأتان مثقفتان ؛ ومن خلال السفر أو القراءة أو الاتصالات الشخصية ، وسعتا أفقيهما ، واكتسبتا نظرة شاملة رحبة للعالم . وقادهما اكتشافهما لمشكلة العنصر فى أمريكا ، واطلاعهما على ثقافات أخرى – على الأقل – إلى مسارين متميزين ومتشعبين . ويتضمن أحد المسارين النشاط والمشاركة فى التجمعات أو الحركات السياسية / الثقافية السوداء ، فى حين أن المسار الآخر يرمى إلى البقاء - البقاء كإنجاز فى المنشأة البيضاء .

وقد أسهمت كيسوانا ، التى انتحلت لنفسها هذا الاسم ، فى الحركات السياسية / الثقافية السوداء ، وأصبحت على وعى بتوجهات العالم الثالث وتؤيدها . واسمها ينبىء عن خبيئتها ، إذ أنه تعبير عن « الحيثية » . وهى تلتمس الأمن والهوية الدائمة من خلال ما تبذله من محاولات لتعزيز العدالة والمساعدة فى تحقيقها أو الاحتجاج على غيابها الذائع . غير أنه تبين أن الثورة التى اتشحت بها كانت مؤقتة مثل علاقاتها الشخصية .

إذ أدركت فى النهاية أن المجتمع الأكبر (الأبيض) لا يعترف بالصوت الأسود « للحيثية » . وقد وجدت كيسوانا نفسها وقد أصبح لديها طفل (أطفال) ، وأحلام محطمة ، وباتت وحيدة .

وسافونياه ، وهى فى طريقها إلى الاستيعاب ، تتطلع إلى المهن التى يهيمن عليها الذكور فى الأغلب كيما تحقق هدفها ، وذلك من قبيل مهن الطب والهندسة والأعمال المالية . ورغم أن لديها حافزا قويا بما يكفى إلا أن النجاح الحقيقى يراوغها ، والهوية التى تسعى إليها فى « الحلم الأمريكى » مخادعة ووهمية . ويتلاقى مسارها مع مسار كيسوانا فى ميدان « المرأة الخارقة »[١٧] . وسافونياه لديها أيضا طفل (أطفال) ، وأحلام محطمة ، وباتت وحيدة .

وتتمثل التغييرات التى تدخلها هاتان المرأتان على حياتهما فى تحولات عقيدية حيث إنهما تلتمسان قطيعة مع النمط السائد فى مسعى لانتحال هوية جديدة . وتجد كلتاهما أنه سواء حاولتا من خلال التجربة مع « الثورة السوداء » أو عملتا على الذوبان من خلال الإنجازات ، فإن « الحيثية » تتحدد باعتبارها « الانتماء الحقيقى » . وكانت كيسوانا قد تحولت خلال أيامها الثورية إلى جماعة دينية غير مسيحية ذات توجه إفريقى . وبعد هذه المرحلة ، أصبحت جماعات من قبيل « أمة الإسلام » و« معبد البربر العلمى » لها جاذبية طاغية . وكانت سافونياه قد تحولت فى الأصل إلى اليوجا التأملية وفكرت وقتا فى التحول إلى البوذية . وظلت بدائل من هذا القبيل تثير شهيتها العقلانية .

وقاد سعى هاتين المرأتين بحثا عن العقلانى والروحى والثورى ، إلى الإسلام . لقد قرأتا – بصفة عامة – جميع الأدبيات المتاحة عن الإسلام ، وأصبحتا فى البداية من « المتعاطفات مع الإسلام » ، وحليفتين سياسيتين للإسلام ، تلتمسان العدالة التى أنكرتها عليهما أمريكا المسيحية . ومن ثم لا يكون التحول النهائى إلى الإسلام بنفس القدر من الصعوبة الذى كانت عليه محاولاتهما الأولى من أجل هويات بديلة . وينظر إلى هذه الهداية بوصفها نهاية رحلة . .

لقد تعبت كل من كيسوانا وسافونياه من اضطرارهما إلى التصرف وفقا لصورة « المرأة الخارقة » . وقد تعلمتا أن الإسلام سينهى محنتهما . وتعلم كيسوانا أنها تستطيع فى الإسلام أن تلتمس أهدافها الإجتماعية / السياسية لأن أحد تعاليمه الرئيسية تحقيق العدالة الاجتماعية . وترى كيسوانا النساء فى المسجد ويثير مظهرهن أفكارا مألوفة عن « الوحدة » فى أيام الثورة الخوالى . وبالنسبة لسافونياه فإن مظهر النساء المسلمات جديد عليها ، ومبهر وآسر . وتستطيع كل من كيسوانا وسافونياه فى الإسلام أن تكون « امرأة حقيقية » – امرأة يتوقع منها أن تكون عالة ومشتهاة من أجل هذه العوالة .

ومن المثير للاهتمام أن كلتا المرأتين تصفان هدايتهما الداخلية على أنها سلسلة من المراحل التى بدأت بعبارة « فى حالة خبلى المؤقتة » . وتجد مثل أولئك النساء

أنفسهن فى اضطراب داخلى باستمرار عند سعيهن للاحتفاظ باعتزازهن بأنفسهن . إذ يتعلمن أن معارفهن العلمانية عائق أمام الإيمان الحقيقى فى الإسلام ؛ وأنهن لا يستطعن استخدام معظم ما يعلمنه . والجماعة لا تشجع التعليم ولا الطموح . والموسيقى « حرام » ، وقراءة أدبيات أخرى غير أدبيات الإسلام حرام ، والغناء والرقص والمهن التى تقتضى الاتصال بالرجال حرام ، والمهن التى تتضمن الأعمال المصرفية حرام ، وهلم جرا . إنهن يجدن أنفسهن مدفوعات بصفة عامة إلى انعدام القيمة .

ولكن ثمة نساء كثيرات لهن تجارب تختلف كلية عن تجارب كل من كيسوانا وسافونياه . والشىء الوحيد المشترك بينهما وبين الأخريات هو اللون والأصل . وهناك الكثير من التشعبات الموجودة فى باطن كلتا المرأتين . فلم تنجح سافونياه فى الامتزاج رغم أنها حصلت على التعليم . وكيسوانا رأت نفسها ملكة متوجة بدون مملكة وحاربت ثورة لكى تصبح أمة . وكل منهما تعتبر نفسها جميلة ، فى حين أن أقرانهما من الذكور السود « يخرجون مع نساء بيض » . والآن كل منهما فى موقف يتعين عليها فيه أن تضع استراتيجية لمعركة على قدر من الحذق يكفى لتمييزها عن شقيقاتها فى الإسلام .

كما أن كيسوانا وسافونياه مبتليتان بالمنغصات من الخارج . فوظيفتاهما معرضتان للخطر فورا بعد تحولهما الدينى . وعادة ما يكون تغيير الملابس هو بداية المنغصات . إذ يحلق الرجال والنساء على حد سواء فيهما باحتقار لأنهما غطتا شعرهما . بل ان معظم زملائهما فى العمل يبدأون حملة إرهاب مؤقتة لحمل المهتدية على « تعرية شعرها » . ويقال لهما إن الصورة التى تعرضانها ليست متمشية مع صورة الشركة . وعادة ما تنجح الحملة وتطرد المرأة المسلمة قسرا من عملها . وعادة ما لا تدخل كيسوانا وسافونياه فى معركة كبيرة لأنهما محاصرتان من جميع الجوانب . ويصبح العثور على وظيفة أخرى مستحيلا تقريبا بسبب ملابسهما . وحينئذ تدفع الظروف كل امرأة إلى مهانة كبيرة أخرى فى حياة الضحايا – الإعانة الاجتماعية .

وهناك خيار آخر بالنسبة للنساء الأمريكيات الإفريقيات من هذه المجموعة هو محاولة تغيير أسلوب حياتهن مرة أخرى بعودة مميزة ، وهى مزيج من استعدادهن المسبق فى العالم الثالث ومن الإسلام . فيخلعن ملابسهن الإسلامية ، ويعدن إلى العمل ، ويشترين الأثاث مرة ثانية ، ويشاركن بصفة عامة فى الأنشطة العامة للمجتمع الأمريكى الإفريقى ، ولكن فى الأعياد والمناسبات الخاصة فقط . وفى تلك الأوقات يرتدين ثيابا « لائقة » ، وإن بقين بمعزل عن النساء ويختفين فى ختام الاحتفال . وينزعن أيضا إلى الانتقال للعيش فى الأحياء التى لا يحتمل أن يكون المسلمون الأمريكيون الأفارقة يعيشون فيها .

وأخيرا ، تستقر أولئك النساء الأمريكيات الإفريقيات المسلمات فى الإسلام كطريقة حياة تسمح لهن بأن يمارسن الإسلام بالفعل دون أن يتخلين عن تراثهن الثقافى

أو طموحاتهن . بيد أنهن لا يعتبرن « نساء مسلمات صالحات » ولا يعاملن عادة باحترام أو مجاملة من المسلمين الآخرين .

والطراز الرابع ، « سارة »[١٨] ، لا تتميز بالفقر أو بمستوى التعليم . إنها تختلف عن الأخريات بسعيها المتعمد لفهم الدين . ومن اللافت للنظر أن سعيها من أجل الفهم يبدأ عادة في مرحلة الطفولة[١٩] . وهي تنشأ في المعتاد في منزل يحضر فيه جميع أفراد الأسرة الطقوس الكنسية بانتظام . وتترقب « سارة » اختمار « الثورة السوداء » وليس لديها حافز مميز نحو طموح مهني . بيد أنها تعشق المعرفة ، خاصة المعرفة بالثقافات الأخرى . وهي تمضي معظم وقتها في الجامعة التي تلتحق بها حيثما يكون هناك طلاب أجانب ؛ وتقرأ في علم النفس والتاريخ والأدب ، وتعيش بوجدانها في ملايين الأمكنة . وتتجاذب ذهنها النظريات الدينية ، سواء كانت غامضة أو واضحة . وسارة باحث أصيل عن الحقيقة وليست على استعداد للاضطلاع بأبحاث سطحية . وقد قادتها هذه الاهتمامات إلى الانضمام إلى العديد من الجماعات الدينية .

ولم تفلت سارة من مشاحنات الحياة الأمريكية الإفريقية ، والعنصرية شيء خبرته أسرتها بأكملها . وسعى سارة من أجل « الحيثية » أخمده سعيها الأكثر حدة وراء الحقيقة . فهي لا تحتاج ، نظرا لموقفها الأخلاقي ، إلى « الحيثية » كبلسم لتوترات الفقر والتمييز . وتشدد منظومة قيمها على الجماعية ، والمشاركة ، والانتماء ، والطاعة (وإن تكن طاعة غير عمياء) للسلطة ، والروحانية واحترام الماضي . وتتفهم سارة « نظام الضحية » الذي فرضته أمريكا عليها ، وفي حين أنه ليست لديها رغبة في القتال مثلما تفعل كيسوانا ، أو الامتزاج مثل سافونياه ، فإن وجودها عمل من أعمال الاحتجاج ضد الظلم . ويأتيها تحريها عن الإسلام بعد الكثير من تحريات مماثلة في أدبيات الأديان العالمية ؛ فتقرأ القرآن من أول حرف إلى آخر حرف ، وبعد ذلك تنضم إلى أحد الفصول الجامعية للتعرف على تاريخ الإسلام وفلسفته .

ويشمل اعتناق سارة للإسلام اعتناق أسرتها له أيضا ، على عكس ما حدث لأخواتها في المجموعات السابقة . إذ تصحب أسرتها إلى المسجد وتطلب من الإمام تقديم ردود على أسئلتهم . كما أنها تزود أفراد الأسرة بأدبيات عن الإسلام لاستكمال ما قاله الإمام . ورغم أنها لا تتوقع من أسرتها أن تتحول عن عقيدتها إلا أنها تعتبر بحثها عن الحقيقة أمرا عائليا . ومن المثير للاهتمام أن سارة لا تشعر بحاجة إلى تغيير اسمها وتصر باعتزاز على أنه اسم وهبه لها أم وأب محبان لها .

وتفضل سارة أن تمد يد العون في الإسلام من خارج دائرة المجتمع الأمريكي الإفريقي . كانت قد حاولت « القفز إلى قلب الأمور » لكي تجد نفسها فيما بعد تمضي أيامها في اكتئاب وحيرة . وبعد بضعة أحداث من هذا القبيل ، عادت بسرعة إلى الهامش . بيد أن استيعاب أسرة سارة لمبادىء الإسلام وأحكام الدين منتظم وشامل .

فالأسرة تستوعب القيم الإسلامية وليس القيم الثقافية للمجموعات العرقية الأخرى من المسلمين . ولهذا السبب فإن أسرتها لا تؤدى واجباتها تحت ضغط بأن تحيا مثلما يحيا الآخرون . ورغم أن الأسرة مختلفة عن جيرانها المباشرين ، فإن الاختلاف لا يفضى إلى تنافر . وتنتهى سارة إلى حياة من « علاقات الجيرة الطيبة » . وعندما تدعو سارة نساء مسلمات إلى بيتها يسود جو من الحبور والدفء بصفة عامة . فالنساء كلهن يحملن اسم سارة ، وحياتهن فى الإسلام بهيجة ومريحة على حد سواء .

ولا يمكن أن نناقش بشكل واف فى هذا الفصل الحاجة الواضحة التى لباها البديل الإسلامى فى حياة الأمريكيين السود فى « العصر التقدمى » من هذا القرن . لقد أشبع الإسلام الجوع الداخلى لدى الشعب الأسود للاعتراف بهم كآدميين . ومع قيام الكثير من السود بالتخلص من صلبانهم ردا على الصلبان التى كان يحرقها أفراد « الكوكلوكس كلان » المسيحيون ، تقدم الإسلام ليملأ الفراغ الدينى ويعطى أملا فى طريق جديد ومختلف . وسمح هذا الأمل للسود بأن ينفصلوا روحيًا ، وبأن يبقوا مع ذلك بين جنبات أمريكا البيضاء . ولقد أتاح الإسلام للسود الاحتجاج المطلق – أى نبذ المسيحية ؛ ووفر مسارا للانتماء إلى عالم يُتصور أنه أكبر من أمريكا ، عالم سيخضع أمريكا يوما ما ويسائلها عن آثامها .

إلا أن الكثير من النساء السوداوات لا يزلن حتى اليوم مكبلات فى نظام يعتبرن فى ظله إماء للنظام الأمريكى . فبرنامج المعونة الاجتماعية فى هذا البلد يهين ويذل النساء قبل تزويدهن بمستوى الإعالة المفترض فيه أن يقدمه . ففى هذا النظام توجه الأسئلة إلى النساء عن حياتهن الشخصية ، وكثيرا ما يعاملن بوقاحة بالغة فى الوقت الذى يتقدمن فيه بطلبات من أجل الحصول على المساعدة الحكومية . ولا يمكن للأخصائيين الاجتماعيين أن يحجبوا هذه المساعدة عن الإناث اللاتى يطلبنها ويكون لديهن أطفال دون الخامسة من العمر ، حتى عن أولئك المرتديات للملابس الإسلامية ، إلا أن الثمن المدفوع فى صورة فقد الاعتزاز بالنفس يمكن أن يكون مرتفعا .

والمرأة الأمريكية الإفريقية المسلمة التى تضطر الى التماس هذا الشكل من البقاء عادة ما تجد أن هناك « جرعة مزدوجة » مدخرة من أجلها . إذ تُسأل عن حقيقة الدين الذى « يضطر نساءه إلى التسول » ، وتواجه بأسئلة من قبيل : « لماذا لا تطلبين العون من بنى دينك الذين لديهم كل تلك الأموال الضخمة ؟ » . وعندما تتقدم إليهم بدون زوج (إذ من الصعوبة البالغة أن تحصل على الإعانة الاجتماعية إذا كانت متزوجة) فمن المحتمل جدا أن يكون السؤال : « ماذا أفادك أن ترتدى كل تلك الثياب إذا كان الرجل الذى ينجب الأطفال لا يرعاهم ؟ »

إن وجود « عالم نسائى » فى الإسلام أمر معروف . إلا أن غير المعروف هو أنه لا يوجد به سوى حيز صغير للمرأة الأمريكية الإفريقية المسلمة . فهياكل الأمن

والقوة فيما بين النساء المسلمات فى البلدان الإسلامية[٢٠] التى بنيت بحرص لا تفتح أبوابها أمام الغرباء . فهذه المجموعات من النساء تسود بينهن محورية عرقية متطرفة . وتتم اتصالات النساء الأمريكيات الإفريقيات المسلمات مع العالم الإسلامى من خلال رجال ذلك العالم . فلقد كان الرجال المسلمون من العالم الإسلامى هم الدعاة الأوائل إلى الإسلام فى أمريكا . وقد تولوا بصفة عامة إعطاء التعليمات للنساء الأمريكيات الإفريقيات المسلمات بشأن الكيفية التى يصبحن بها مسلمات ؛ ويقومون بتنظيم فصول دراسية وعقد حلقات دراسية لتفسير الأمور المتعلقة بوضع المرأة فى الإسلام ؛ بيد أن زوجاتهم لا يحضرن عادة هذا النشاط .

وهكذا فإن البحث الأولى فى جماعات المسلمات الأمريكيات الإفريقيات يكشف حتى الآن عن سلسلة من المجموعات الفرعية الصغيرة داخل الجماعات الأكبر . ويمكن القول بوجه عام أن هذه المجموعات الفرعية ترتبط بموقف الأزواج داخل الجماعة . وهناك تفاعل طفيف بين المجموعات ، حيث إن الموقف يرتبط بالتعليم والدخل والمركز . ورغم أن الحدود الطبقية معترف بها داخل المجتمعات المحلية ، فقد كانت النساء خدومات ، ومجاملات بصدق ، ورفيقات بشكل يتخطى الحدود . وربما يرجع ذلك إلى أن « الدائرة » الإسلامية تعتبر بالفعل نظاما مغلقا داخل المجتمع الأمريكى الإفريقى الأكبر وأن الحاجة إلى التلاحم كبيرة .

وتشكل أدوار المرأة فى شتى الجماعات الإسلامية الأمريكية الإفريقية قصة أكبر من حدود هذا الفصل . وما يمكن قوله أن الأدوار تختلف من جماعة إلى أخرى ، وأن هناك نسبا مختلفة من النماذج الشخصية بحسب المجموعة . وتنظر معظم النساء إلى أنفسهن على أنهن يستعدن دور الأم والزوجة ومدبرة المنزل فى مفهوم إيجابى . وهن على وعى شديد بالدور الذى اضطرت المرأة السوداء إلى القيام به خارج المنزل ، ويرحبن بالأدوار التقليدية للمرأة . ويحدث تنافس فى الجهود المبذولة من أجل « أن أكون ناجحة كمدبرة منزل وأم » . ويتم التأكيد على تغذية الأطفال وحمايتهم من « شرور أمريكا » . ويُلتمس استقرار البيئة المنزلية بأى ثمن .

ويكشف استقرائى للاستجوابات حتى الآن عن أن المسلمات الأمريكيات الإفريقيات يعتقدن ان الإسلام يستطيع توفير حياة أفضل . واكتشاف الكيفية التى يمكن تحقيق هذه الحياة الأفضل بها يتسبب فى العديد من التوترات . فمن الصعوبة بمكان أن تكون المرأة رائدة وأن تناضل لشق طريقها خلال متاهة بدون أية مساندة من مجتمع النساء الأكبر . إن حقيقة كونها أمريكية إفريقية تعتبر تحديا مباشرا للمعايير الإسلامية التقليدية لأدوار المرأة ، أى المرأة المحجبة ذات العفة والصون والتى يعولها زوجها . ويظل نظام العنصرية والقهر الأمريكى جاثما بحضوره فى حياة النساء الأمريكيات الإفريقيات . ولا مراء فى أن التوترات تزداد عندما تتحول المرأة الأمريكية الإفريقية

إلى الإسلام - إذ أنها تكون احتجاجا مرئيا ضد جميع الآخرين . وهناك مظاهر قهر جديد أخرى : إذ ينظر إلى أولئك النساء بازدراء ، ليس فقط من أجل سوادهن ، وإنما أيضا لتحولهن إلى ما يتصور بأنه نظام معادٍ .

ويتم إنجاز « الحيثية » جزئيا . فهناك الثقة فى العثور على الطريق إلى الله ، وإن كان هناك أيضا اليأس من محاولة شق طريقة حياة مختلفة تماما وسط الطريقة القديمة المألوفة . فعادات البقاء وغرائز البقاء لا تزال باقية ، ولم يتم بعد استحداث نمط جديد . ويتعين على أولئك النساء أن ينشئن « عالمهن النسائى » ، لأنهن اضطررن إلى الوعى الحاد بسياسة الأبواب المغلقة التى تتبعها النساء المسلمات الأخريات . وهن يدركن أيضا الطابع المتناقض لوجودهن فى العالم الإسلامى ككل . وحسبما تقول كيسوانا : « إن العالم الإسلامى فخور أن يعدنا فى إحصاءاته ، ولكن ليس لديهم اهتمام بالأخذ بأيدينا صوب الحرية فى هذا البلد حيث يلتمسون هم الآخرون الحلم الأمريكى ».

الهوامش

١ - C. Eric Lincoln, *The Black Muslims in America* (Boston : Beacon Press, 1961) ; E. U. Essien- Udum, *Black Nationalism* (New York : Dell, 1962) ; Dorothy Blake Fardan, *Understanding Self and Society : An Islamic Perspective* (New York : Philosophical Library, 1981) ; Clifton E. Marsh, *From Black Muslims to Muslims : The Transition from Separatism to Islam, 1930-1980* (Metuchen, N.J. : The Scarecrow Press, Inc., 1984).

٢ - انظر على سبيل المثال : Raymond Hall, *Black Separatism in the United States* (Hanover, N.H.: Dartmouth College University Press of New England, 1978).

٣ - W. E. B. DuBois, *The Souls of Black Folk* (Greenwich, Conn. : Fawcett Publications, 1961), p. 16.

٤ - المرجع السابق .

٥ - Edmund David Cronon, *Black Moses : The Story of Marcus Garvey* (Milwaukee : University of Wisconsin, 1955), p. 31.

٦ - المرجع السابق ، ص ٣١ - ٣٦ .

٧ - من الممكن أن يفترض بأنه كانت « هناك اتصالات مبكرة من خلال المهتدين والمهاجرين . وفى مقدمة المهتدين محمد روسيل ويب ، محرر *The Moslem World* . (يقوم أكبر محمد ، مدير إدارة الدراسات الأمريكية الإفريقية فى جامعة ولاية نيويورك فى بنجامتون بكتابة تاريخ حياته) . وفيما بين المهاجرين ، ينبغى الإشارة بشكل خاص إلى الحركة الأحمدية التى تضم عشرات الألوف من السود فى عضويتها » . (انظر : Maulana Muhammad Ali, *The True Conception of Ahmadiyyah Movement* [Lahore : Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam, 1951], p. 258) وأعمال الشيخ داود وزوجته السيدة خديجة محررة مجلة *Sahabiyat* ، وهى مجلة تربوية نصف شهرية للنساء المسلمات .

٨ - Walter Conn, *Christian Conversion* (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1986) p.5.

٩ – James T. Richardson, "The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict Conversion /Recruitment Research," *Journal for the Scientific Study of Religion* 24 (1985), 119-236.

١٠ – Carrie Allen McCray, "The Black Woman and Family Roles", in *Black Woman*, ed. La Frances Rodfers-Rose (Beverly Hills : Sage Publications, 1980).

١١ – الأسماء المستخدمة للتوصيف مأخوذة من تسجيل *Wild Is the Wind* by Nina Simone and Gloria Naylor's *The Women of Brewster Place* (New York : Penguin, 1983).

١٢ – « إن بشرتي بنية ، وسلوكي خشن . وسأقتل أول « أم » أراها ، لقد كانت حياتي خشنة . إنني ممرورة بشكل بالغ هذه الأيام لأن والديّ كانا عبدين . ماذا يدعونني ؟ إن اسمي خوخة » . [نينا سيمون] .

١٣ – التعليم العام في أمريكا بالمجان من الناحية الفنية . وتنشأ التكاليف من جراء رحلات الأطفال ، والإمدادات المدرسية ، والملابس الموحدة .

١٤ – الطريقة المستخدمة في الإيحاء التنويمي الذاتي هي نفس الطريقة التي تستخدمها الخوخة لتهيئة نفسها لاستيعاب الصدمات الذهنية والعاطفية التي توزعها الوكالات الاجتماعية في أمريكا .

١٥ – « ورغم ذلك أصرت كيسوانا على قص شعرها بنفسها ، إلا أنه كان خفيفا وناعما بحيث أنه أبى أن يتلبد حتى بعد أن غسلته . ولم تغفر أبدا لويلسون قوله لها إنها لا تبدو إفريقية » . (Naylor, *The Women of Brewster Place*, pp. 81-82)

١٦ – « بشرتي صفراء ، وشعري طويل ، وأنتمي إلى عالمين . أبي كان غنيا وأبيض ، وقد اغتصب أمي في وقت متأخر من إحدى الليالي . ماذا يدعونني ؟ إن اسمي سافونياه » . [نينا سيمون] .

١٧ – هذه العبارة مشروحة بعناية في : Michele Wallace's *Black Macho and the Myth of the Superwoman* (New York : Dial Press, 1978). وتعريف المصطلح هو المرأة التي تعمل كل شيء ، أي تعمل خارج المنزل وترعى الأطفال بمفردها ، وتُظهر عادة قوة متصلبة .

١٨ – « بشرتي سوداء ، ذراعاي طويلتان ، وشعري كث ، وظهري قوي .. قوي بالدرجة الكافية لتحمل الألم المصبوب عليّ مرة بعد أخرى . ماذا يدعونني ؟ إن اسمي الخالة سارة » . [نينا سيمون] .

١٩ – في الاستجوابات المسجلة مع نساء من هذه المجموعة ، أعربن كلهن عن أنهن واجهن مشاكل مع العقائد الدينية في أعمار مبكرة تتراوح بين الثامنة والعاشرة تقريبا . الاستجوابات المسجلة أرقامها ٥ ، ١٤ .

٢٠ – انظر Jane Smith, "The Experience of Muslim Women : Considerations of Power and Authority," in *The Islamic Impact*, ed. Yvonne Haddad et al. (Syracuse : Syracuse University Press, 1984).

الفصل الثالث عشر

التثاقف المتبادل : النساء المسلمات فى أمريكا بين الخيار الفردى (الحدية) والانتماء المجتمعى (الجماعية)

مارسيا ك . هيرمانسين

الفرضية الرئيسية لهذا الفصل أن عوالم الخبرة وسبل التواصل المشتركة تتوافر فى أمريكا بالنسبة للنساء المسلمات ، سواء كانت أولئك النساء مهاجرات من الخارج أو ينحدرن من أرومة قوقازية – أو أمريكية سوداء ، وأن تبادل الفكر داخل إطار هذا العالم ييسر عملية التكيف التى تشارك فيها كل المجموعات .

وفى حين أن التثاقف مصطلح له دلالات شتى فى أدبيات العلوم الاجتماعية ، إذ كان يشير فى الأصل إلى العملية التى تأقلم بها السكان المحليون المستعمرون أو الخاضعون للسيطرة مع أساليب وقيم قاهريهم ، فإنه أصبح يشير أيضا فى المصطلحات المحملة بقدر أقل من مضامين القوة إلى عملية التأقلم التى يتبعها السكان المهاجرون فى المحيط الجديد[1] . واستخدام هذا المصطلح بالنسبة للمسلمات الأمريكيات والمهاجرات على حد السواء قد يكون فيه شىء من التنافر نظرا إلى الفرق فى خبراتهن العامة . ومن ناحية أخرى ، فإنه يركز المناقشة على دور « الثقافة » وعلاقتها بعملية تنمية الأيديولوجية الدينية والتعبير الدينى فى السياق الجديد . ولذلك ، ليسمح لى القارىء أن أعرف « *التثاقف* » (الامتزاج الثقافى) هنا بأنه عملية مواجهة سياق ثقافى جديد ونظرة شاملة للعالم جديدة والاضطرار إلى اختيار موقع التأقلم مع أوجه هذا السياق أو النظرة الشاملة للعالم فى حياة المرء .

وفى حالة المسلمين فى أمريكا الشمالية دائما ما توجد قضايا تتعلق بالتثاقف بهذا المفهوم ، تتراوح من المجالات الضمنية إلى المجالات الأكثر صراحة وإدراكا . ووضع

الجماعات المسلمة الناشئة فى أمريكا الشمالية غير عادى حيث إن لدينا ، كما ابرز أحد مصادر معلوماتى ، مسلمين يعيشون باختيارهم فى ثقافة « تقوم على المسيحية »[٢] . وينطوى ذلك بالنسبة للمهاجرين المسلمين على الحاجة إلى ترشيد اختيار المرء ودوافعه إلى الوجود فى مثل هذا الوضع الذى لا يمكن مع الحكم بكونه كذلك ، تطبيق الكثير من الأحكام والقوانين الإسلامية فيه ، فضلا عن التكيف مع التأثير الواضح للانسلاخ من العادات المألوفة وشبكة الأقارب . وكما هو مبين فى الأدبيات المتعلقة بالجماعات المهاجرة بصفة عامة ، والجماعات المسلمة بصفة خاصة ، فإن تصور الجماعة لنفسها مر على مدى العقود الماضية بعدة مراحل . وقد تأثرت هذه التحولات بالزيادات فى عدد المهاجرين الموجودين والتى مكنتهم من تكوين مجتمعات فرعية ذات هوية أدق تحديدا ، وبالخلفية الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة للمهاجرين ، والأحداث - السياسية والأيديولوجية - التى تؤثر فى تصور أمريكا الشمالية للهوية الإسلامية[٣] .

وقد تفاعل الأمريكيون الذين أصبحوا مشاركين فى المجتمع المحلى مع هذه التغييرات ، كما تفاعلوا ، فيما أزعم ، مع التحولات العامة فى ثقافتهم هم ، ولذلك فإن خبرات النساء من كل من المجموعتين الأمريكية والمهاجرة تعكس فسيفساء من الظروف والاختيارات والعوامل الفردية التى يمكن فقط تنظيمها مؤقتا فى إطار تفسيرى أشمل .

ولذلك فإننى سأبدأ بمناقشة بعض الأنماط والرموز التى تستخدمها المسلمات فى أمريكا للتدليل على الكيفية التى يقدمن بها على اختيارهن للكيفية التى يعربن بها عن مكونات هوياتهن كمسلمات فى أمريكا . وبعد ذلك سأناقش مجالين يتخطى فيهما العالم النسائى الحدود العرقية أو الوطنية ، والاجتماعات الدينية النسائية ، وترتيبات الزواج .

وينبغى لى أن أبين أن البحث الذى أعتمد عليه من نوع أبحاث المشارك - الملاحظ استنادا إلى فترات إقامة قصيرة نسبيا فى شتى مدن أمريكا الشمالية ، ومن ضمنها بيركلى وسان دييجو فى كاليفورنيا ، علاوة على مونتريال فى كندا . ولذلك فإن الدراسة إلى حد كبير ملاحظات وصفية ومتتبعة لسمات أولئك المسلمين « النشيطين » الذين يشاركون بالفعل فى التجمعات والمؤسسات المنظمة . وقد عمدت ، بغية تركيز عدد معين من تصوراتى والتحقق منها ، إلى جدولة استجابات شخصية مع نساء عضوات فى تلك الجماعات ، ويمثلن كل مجموعة أقوم بمناقشتها ، ومع العديد من النساء اللاتى شاركن لمدة طويلة فى المجتمع المحلى المنظم .

وليسمح لى القارىء أن استعرض بإيجاز السياقات المؤسسية لملاحظاتى . تقطن المسلمات فى المناطق التى غطتها هذه الدراسة فى مراكز حضرية كبيرة بالدرجة الأولى . والنساء فى مونتريال جزء من مجتمع وصل إلى مستوى من التنظيم يكفى للإنفاق على مركز إسلامى (جماعة المسلمين فى كويبك) ومدرسة أولية إسلامية جديدة . بيد أن إنشاء مجموعة نسائية بشكل رسمى كان لا يزال فى طوره الابتدائى وقت

إجراء استجواباتي . وتحضر النساء في هذا المركز المحاضرات وغير ذلك من الأنشطة ، ويأكلن علمة في قاعة منفصلة ، ولهن الخيار في حضور المحاضرات أو الاستماع إليها منقولة إذاعيا أو بالفيديو في مكان منفصل . وتحضر نساء من نطاق عريض من الخلفيات العرقية والاجتماعية أنشطة المركز ويشاركن بنشاط في إدارة الشؤون المجتمعية وتقديم المشورة بشأنها . وقد يتراوح الحضور في الاجتماعات التربوية النسائية بين خمس وعشرين إلى أربعين سيدة ، مع حضور عدد أكبر للأنشطة الاجتماعية التي تشمل أسرهن أيضا ، مثل مآدب إفطار رمضان . وفي مونتريال ، يعمل عدد من المساجد والمراكز الأخرى أيضا[٤] ، ويقدر الحجم العام للسكان المسلمين بنحو ثلاثين ألفا ، يحضر خمسة آلاف منهم صلاة العيدين ، وربما يشترك ثلاثمائة عضو نشيط حقيقة في الأنشطة الجارية لمركز جماعة المسلمين في كوييك .

وقد تشكلت جماعة سان دييجو في السبعينات ، وتنتظم بسرعة في الوقت الحالي حول أربعة مراكز : مسجد أبي بكر الصديق التابع للجمعية الإسلامية في سان دييجو ، ومسجد التقوى ، ومسجد النور ، والرِّبَاط . والجمعية الإسلامية أكبر المراكز حيث يحضر نحو ثلاثمائة شخص صلاة الجمعة في قاعة المركز الترفيهي المحلي . وقد دخل مبنى المسجد الجديد ، مسجد أبي بكر الصديق ، وهو أول مسجد يخدم مسلمي المنطقة ، مراحل التشييد الأخيرة . وقد تشكل عدد من المجموعات النسائية غير الرسمية فيما بين أعضاء شتى المراكز ، كما تجتمع مجموعات عرقية صغيرة (سعودية وكويتية) للصلاة ، كما تجتمع أيضا مجموعات نسائية صغيرة أخرى . والحضور الأنثوي في صلوات الجمعة محدود إلى حد ما أو مفتقد بالمرة في معظم المراكز ، غير أن توافر المرافق الملائمة سيسمح بمشاركة أكبر .

ويتكون مجمل المجتمع المحلي المسلم في منطقة خليج سان فرانسيسكو مما يزيد على مائة ألف شخص ، مع وجود ما قد يبلغ مجموعه خمسة عشر مركزا إسلاميا أو مسجدا شغالا بما في ذلك مسجد الإسلام (أوكلاند) ، والمركز الحسيني (سان خوزيه) ومسجد محمد (أوكلاند) ، ومسجد النور (سانتا كلارا) ، ومسجد الجمعية (سان فرانسيسكو) ، ومسجد النور (رتشموند) ، والمركز الإسلامي في سان خوزيه ، ومسجد هايوارد ، والمركز الإسلامي في سان فرانسيسكو ، والمركز الإسلامي في فيرمونت ، وجمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية (سان فرانسيسكو) ، ومسجد مسلمي فيجي (سان فرانسيسكو الجنوبية) ، ومسجد أبي بكر الصديق (بيركلي) ، ومجموعتان طلابيتان في جامعة كاليفورنيا في بيركلي . كما يبرز في الجماعة عدد من التجمعات الدينية الأصغر وذات الطابع الرسمي الأقل . فالمجموعة الطلابية النسائية الصغيرة ، التي نعرض لها فيما بعد ، تقوم بنشاطها في بيركلي ، وتعمل بمعرفتها دون أن تنتمي إلى أي مركز محلي ، وهو نمط يصدق على كثير من المجموعات العرقية ،

أو مجموعات المصالح الصغيرة ، أو تلك الموجودة فى مناطق نائية أو بعيدة جغرافيا . ويسافر أعضاء هذه المجموعات الصغيرة إلى المراكز الأكبر للمشاركة فى أنشطة خاصة ، مثل المحاضرات ومآدب الإفطار وصلاة التراويح وصلاة العيدين .

النساء المسلمات الأمريكيات :
أنماط ورموز لهوية جديدة

أعرض في هذا القسم أربعة أنواع من المسلمات الأمريكيات : مهاجرات الجيل الأول ، وثلاثة أنواع من المولودات فى أمريكا : الانجلوأمريكيات ، والأمريكيات الإفريقيات ، وأطفال « الجيل الجديد » المولودين للمسلمين المهاجرين إلى أمريكا والكثير منهن الآن من الشابات البالغات .

ويجب على المسلمات اللاتى هاجرن إلى أمريكا أن يخترن الدرجة التى ترمز إليها هويتهن العرقية والمسلمة وتوضحها فى البيئة الثقافية الجديدة . والعاملان الرئيسيان اللذان يؤثران على اختيار الفرد هما زمن الهجرة وإقليم الإقامة . فالمراكز الحضرية الكبيرة التى تستطيع المجموعات المسلمة والعرقية أن تشكل فيها مجتمعات ثقافية فرعية تعنى التعرض لضغوط أقل من أجل التثاقف . وقد تعرض مهاجرو أجيال سابقة لضغوط بوتقة الصهر ، فى حين قد تكون البيئة المتعددة الثقافات فى كندا أكثر مساندة بصفة عامة للاحتفاظ بالثياب الإسلامية واللغة الأصلية منها فى الولايات المتحدة .

ومعظم المهاجرات يأتين كأعضاء لمجموعات عائلية ، وبذلك فإنهن يسايرن آراء أسرهن عن الممارسة الدينية والدرجة التى تعكس بها صراحة الملابس وأسلوب الحياة الالتزام الدينى . والإناث الأعزاب يكن عموما إما طالبات أو مطلقات ، ويواجهن ضغوطا أكبر للاستيعاب فى الثقافة الأمريكية ما لم يستطعن العثور على مجموعات من الأصدقاء من نفس خلفيتهن العرقية الأصلية ، كأن تكون – على سبيل المثال – مجموعة طالبات ماليزيات ، حيث تأتلف الطالبات مع بعضهن البعض إلى حد كبير ويحتفظن فى كثير من الأحيان بالطراز الإسلامى فى الملبس .

ويمكن توصيف تجربة المسلمين القوقاز الأمريكيين بأنها حدية دائمة أو متطاولة . فهؤلاء باعتبارهم مشاركين فى سلسلة من الجماعات الثقافية الفرعية ، يمرون بمواجهات مستمرة للاختيار والالتزام ، تعمل من ناحية على تفريقهم عن بعضهم ، ويمكن أن تدفعهم من الناحية الأخرى صوب شعور قوى بالجماعية وإن يكن شعورا مؤقتا . وإننى باستخدامى للمصطلح « حدى » إنما أستند إلى النظريات المعروفة التى وضعها فان جينيب(٥) وفكتور تيرنر(٦) حيث يصفان العملية الطقوسية التى تصحب التحولات

الرئيسية فى الحياة بأنها انتقال الشخص عبر المراحل الثلاث للانفصال (من الوضع الشخصى والهيكل الاجتماعى الأصليين) ، والحدية (حالة انتقالية مثقلة بالقلق ما بين الانسلاخ من « القديم » والارتباط مع « الجديد ») ، وإعادة الاندماج فى المجتمع (الجماعية) ، والتى تقوم بدورها بإعادة تنشيط الهيكل وإعادة توظيف التزام الفرد به .

وفى حالة تجربة المسلمين الأمريكيين ، تكون الجماعية عرضة لأن تكون صغيرة ولكن قوية . ورغم أننى لا أريد طمس فردية تجربة كل شخص وتفردها ، فإن من الحقيقى رغما عن ذلك أنه يمكن النظر إلى انخراط النساء الأمريكيات القوقازيات فى الإسلام على أنه اتباع للأنماط المترسخة عبر الأجيال والتى تتميز بالقوة فى الثقافة الأمريكية – انظر إلى قدرتنا على تنميط منتج فنى أو اتجاه بوصفه متعلقا بالخمسينات أوالستينات أو الثمانينات[٧] .

وملاحظتى ، التى تعززها محادثاتى مع عدد ممن استجوبتهن ، أن اتجاهات وخبرات المسلمات الأمريكيات القوقازيات تتلازم إلى حد بعيد مع وقت « بلوغهن سن الرشد » فى أمريكا .

ومعظم الأمريكيات اللاتى تعرفن على الإسلام فى الخمسينات والستينات كن أولئك اللاتى التقين مع طلاب مسلمين من الخارج إبان دراستهم . وفى ذلك الوقت كان الوعى بالإسلام فى أمريكا ضئيلا ، وكثيرا ما كانت الزيجات تتم على أساس المشاركة الفكرية والاجتماعية بين الطرفين مع إيلاء القليل من الاهتمام للالتزامات الدينية . ومع مرور الوقت ، كثيرا ما كانت هؤلاء النساء يعدن مع أزواجهن إلى جنوب آسيا أو الشرق الأوسط ويواجهن قضايا الصدمة الثقافية الحقيقية . وفى بعض الحالات ، دامت الزيجات وتبدلت صورها بعد أن وجدت الزوجة سبيلا للالتزام بالإسلام أفضى إلى بعث الحيوية فى الزواج ودعم أواصره . وفى حالات أخرى ، فشلت الزيجات تحت وطأة ضغوط الاختلاف الثقافى . وأصبحت نساء هذه المجموعة ، سواء فى الولايات المتحدة أو الخارج ، قائمات بأعمال التنظيم والنشاط الدعائى ، وفى حالات كثيرة أصبحن دعامات حركة المركز الإسلامى فى أمريكا بعد أن أدركن فى وقت مبكر الحاجة إلى مؤسسات تستكمل وتدعم المحيط الأسرى فى عملية نقل الدين إلى أولادهن . واطرد نمو الأنماط والرموز المصاحبة للمكون الإسلامى فى هوية هؤلاء النساء من خلال مشاركتهن فى الوجود الإسلامى المتنامى فى أمريكا الشمالية . وقد علمت بحالة بعض النساء المولودات فى أمريكا ، والمقترنات بأزواج مسلمين مهاجرين ذوى توجهات علمانية مفرطة ، واللاتى بدأن فى التعبير بشكل قوى عن هويتهن الإسلامية من خلال تعديل سلوكهن ، وذلك بفضل مشاركة أبنائهن المراهقين فى المعسكرات والمجموعات الشبابية المسلمة . وتشعر النساء اللاتى مر على زواجهن وإسلامهن أكثر من عشرين سنة بالاستقرار والراحة بعامة ، إما باتخاذ صورة أمريكية خالصة أو نتيجة الامتثال لأحكام الثياب الصارمة على مدى فترة طويلة .

ويضاد ذلك تجربة المسلمة الأمريكية القوقازية التى تقبلت الإسلام ، على سبيل المثال ، فى السبعينات (رغم أنها بلغت سن الرشد فى الستينات) . وربما تكون قد التمست ، مدفوعة فى ذلك فى كثير من الأحيان ببحثها عن مدلول لجيلها الكبير العدد ، معلومات عن الدين الإسلامى لنفسها حيث إن الكثير من المعلومات عن الإسلام كان قد انتشر فى ذلك الحين فى الثقافة . وكانت معظم المعلومات المتاحة تصور الصوفية على أنها أحد عناصر التقاليد الإسلامية التى توفر سبيلا للتحول الروحى الشخصى . وكثيرا ما تتزوج هؤلاء النساء مسلمين أمريكيين من نفس التوجهات ، وقد أدركن أن هذه التفسيرات الشخصية للدين كسبيل للتحول موضع مشاركة فكرية . ويكون هؤلاء القرناء فى العادة على الهامش البعيد لحركة المركز الإسلامى وأقل انغماسا فيها ، رغم أنه قد توجد فى بعض الأحيان جسور من خلال اهتمامهم بالتعليم الإسلامى لأولادهم . ويعمل البعض على استحداث نظم تعليم بديلة أو منزلية للأطفال المسلمين[٨] . وعادة ما تتكون الشبكات الاجتماعية لهؤلاء القرناء من قرناء آخرين من أمثالهم . ولا يحدث إلا فى هذه المجموعات الصغيرة من القرناء من خلفيات متماثلة أن تنسى حدية كونهم أنجلوأمريكيين ومسلمين فى نفس الوقت . وبينما تراود عددا من هؤلاء الأشخاص هواجس جادة بشأن ثقافتهم الأصلية ، فإنهم يجدونها فى الوقت نفسه مألوفة وتعزز من كيانهم على كثير من المستويات . ومن بين ردود الفعل الأخرى للقرناء من هذا الجيل تشكيل جماعات بديلة من أشخاص على شاكلتهم . وإننى لأزعم أنه بالنسبة لهؤلاء الأفراد ، تكون خلفية الثقافة الأمريكية حاضرة بشكل قوى جدا فى وعيهم ، بحيث لا يستطيع المرء أن ينبذها أو يهرب منها كلية ، حيث إن حرية استكشاف النماء الشخصى من خلال الإسلام برزت لهم فى هذه البيئة . ومن ناحية أخرى ، فإن خيار « التحديث المضاد »[٩] يجب أن يقدم إلى هؤلاء الأشخاص بشكل محدد من خلال رموز التوحد والحجة الثقافية المفحمة .

وعادة ما تكون بيوت أولئك الأفراد أو عوالمهم الداخلية الخاصة موسومة رمزيا بأنها « إسلامية » إلى درجة أكبر من عوالمهم الخارجية ، والأشخاص الذين لا يتزوجون مسلمين من الشرق قد يشعرون بالحاجة إلى إكمال هويتهم الإسلامية بشكل أقوى عن طريق تعلم اللغة العربية ، والسفر إلى بلدان إسلامية ، وتأثيث بيوتهم على طراز إسلامى تقليدى . وفى حالة الإناث ، يحتمل أن يكون الشعور بقضية الحدية أقوى . وسيكون من قبيل التعجل أن نحاول توصيف أنماط الحياة الخارجية – مثل الملبس والحياة الاجتماعية لهذه المجموعة – حيث إن عددا من المتغيرات يعتمد على وضع الشخص كأعزب أو متزوج أو جزء من جماعة فرعية أكبر . وكلما كانت المرأة الفرد أكثر انعزالا قل احتمال إقدامها على إعطاء رموز خارجية لهويتها كمسلمة ، إلا أن القضية تظل مطروحة يوميا ، بل وربما كل ساعة . ويعالج البعض منهن الرموز الخارجية – المتعلقة بالملبس إلى حد كبير – فى السياق المناسب ، أى تعمد الواحدة منهن - فى المناسبات الإسلامية ، أو فى البلدان الإسلامية – إلى التأقلم مع النمط المحلى بينما تكون نماذج الملبس المختارة

، فى العالم الأمريكى محتشمة دون أن تخرج على المألوف . وتمر بعض النساء بفترة استهلالية يغطين فيها شعرهن وبعد ذلك يدركن تدريجيا ، وعلى أساس من تبرير عقلانى ، أن هذا ليس مطلوبا فى السياق الأمريكى على أساس من تصورات حداثية(١٠) أو شخصية / صوفية . وما إن توجد المبررات العقلانية لذلك على المستوى الشخصى فإن الخيار يظل مثارا صراحة أو فى العقل الباطن عندما يختلط الشخص مع المسلمين الآخرين .

وتمر المسلمات الأمريكيات السوداوات أيضا بهذا التوتر ، وثمة ما يفيد أن التحولات عبر الأجيال تأثيرها أقل من تأثير سلسلة من نماذج الأدوار القائمة فى نفس الوقت أمام هذه الجماعة(١١) .

وقضية العوالم المتعددة أوضح بالنسبة للمسلمات منها للمسلمين بسبب قضية الملبس والظهور فى المجتمع . والملبس ، سواء توحد معه المرء كقضية أم لم يفعل ، له تأثير باطنى قوى . وقد حدثتنى واحدة ممن استجوبتهن عن الشعور بانفصام الشخصية أثناء الانتقال من دورها الوظيفى – حيث تلبس مثل الأمريكيات الأخريات – إلى حياة المنزل والاتصال بالمسلمات الأخريات . ومن المرجح أنه يحدث فى الاجتماعات النسائية التى تكون مجالا لضروب من الآراء المتباينة أن تحظى هذه القضية بمعظم النقاش ، وأن يكون لها أقوى الأثر على الحياة الشخصية . وقد اشتكت أحد مصادر معلوماتى من أن محتوى الاجتماعات النسائية فى جماعتها يتركز فى معظم الأوقات إما على قضايا « التحجب » أو قضايا « طاعة الأزواج » .

وتتشابك قضايا الثقافة مع سبل الوفاء باشتراطات أو توقعات الملبس . ورغم أن هذا الأمر يتسم بالوضوح ، إلا أنه يطرح قضايا مثيرة للاهتمام ، حيث إن المسلمة الأمريكية تواجه ، بدرجة أكبر من نظيرها الذكر ، إمكانية التثاقف مع الأعراف الثقافية الإسلامية على مستوى اجتماعى ظاهر ، وتقابل ضغوطا أكبر لتعديل أوجه نظام حياتها حتى فى أكثر عمليات التفاعل الاجتماعى اليومى اعتيادا .

وبإيجاز ، فإن الخيارات المفتوحة أمام المسلمة الأمريكية فى صدد اختيارها للتعبير عن عناصر هويتها هى : (أ) ألا تعبر صراحة عن كونها مسلمة ؛ (ب) أن تعبر عن هويتها الإسلامية بحسب السياق ؛ (جـ) أن تعرب بجلاء عن كونها جزءًا من الأقلية المسلمة فى أمريكا ، ولكنها تواصل حياتها الوظيفية المنتظمة وأنشطتها الاجتماعية ؛ (د) أن تعدل أسلوب حياتها كلية .

وتمثل المسلمة الأمريكية القوقازية فى الثمانينات طرازا آخر . وقد وصف أحد مصادر المعلومات الطراز النمطى لذلك بأنه امرأة فى العشرينات من العمر وجدت فى الإسلام الهيكل الذى افتقدته فى منزل ليبرالى متحرر من القيود ، لا يضع لنفسه أى

معايير ، وحيث قيل لها « كونى على سجيتك » . ومثل هذه المرأة يستهويها قبول إسلام متقيد كلية بالأصول ، ومتوافق مع أحكام الملبس والسلوك الذى تدعو إليه « الحركة الإسلامية » الراهنة ، والذى ينتشر داخل أمريكا فى أوساط الدارسين من المهاجرين العرب . وبعد التزامها الأولى بالإسلام ترتب الجماعة المسلمة الداعمة زواجها بطالب شابٍ من الشرق الأوسط تعود معه إلى وطنه .

ومن المثير للاهتمام أن الاستجوابات التى أجريت مع هؤلاء النساء تبين أنهن يشعرن بحدية أقل فى أمريكا ؛ لأن التزامهن الكامل برؤية بديلة يعبرن عنها بجلاء يعطيهن قوة وإحساسا واضح المعالم بالهوية – تدعمهما ردود الفعل من حولهن حتى ولو كانت مشوشة أو عدائية . وفى الحقيقة ، أعربت إحدى هؤلاء النساء عن شعورها بحدية أكبر فى اللحظة التى استقرت فيها فى المملكة العربية السعودية مع قرينها . فهناك كان القرار الذى اتخذته بارتداء اللباس الإسلامى يعتبر جزءا طبيعيا من الثقافة ، إلا أنها كانت ، بحكم كونها أمريكية ، تعتبر أجنبية . وتتحدث النساء من هذا الجيل عن المجتمع الإسلامى الذى انضممن إليه باعتباره مؤازرا ، بمعنى أن الثقافة الأمريكية ليست كذلك ، لاسيما بالنسبة للروابط الأنثوية القوية فى العلاقات الشخصية . ويشعرن بهذه الروابط بوصفها أكثر أصالة وأقل تنافسا عما هو الحال فيما بين النساء الأمريكيات غير المسلمات . كما أن الأهمية التى تحظى بها الحياة الأسرية والمسئوليات داخل الأسرة إزاء الأولاد والوالدين تعتبر هى الأخرى عاملا قويا فى الهوية الجديدة التى تستهوى هؤلاء النساء .

ولذلك فإن أنماط ورموز التثاقف بالنسبة للمسلمات الأمريكيات من هذا الجيل تميل إلى الإشهار والشمولَ ، والتطابق مع الأعراف التى أرستها الحركة الإسلامية الراهنة على أنها الأعراف الاسلامية السليمة .

ومن ناحية أخرى ، يبدو أن النساء اللاتى أستجوبتهن من الجماعة الأمريكية السوداء لديهن اتجاه مختلف إزاء هويتهن كمسلمات ، أى أولئك النساء اللاتى مررن بعملية الانتقال من « أمة الإسلام » إلى « الرسالة الإسلامية الأمريكية » . فلا يبدو أنهن قد جربن نفس النوع من قضايا الحدية والاختيار الثقافى . وعلى سبيل المثال ، فإن أفرادا من إحدى هذه المجموعات أعربن عن الراحة من جراء توصلهن إلى اختيار بشأن الملابس – فقد قلن مرارا إنها ملابس طبيعية ، وأنهن يشعرن بأنهن على صواب ، واستشهدن بردود فعل إيجابية ومعجبة بشخصياتهن الإسلامية من الثقافة المحيطة بهن .

وبالنسبة لأولئك اللاتى يتحركن بالدرجة الأولى داخل هذه الجماعة ، تخف حدة قضايا الثقافة والغربة حيث يُنظر إلى الهوية الإسلامية بوصفها الهوية الأصلية أو الأكثر عراقة . وقد أشارت إحدى المستجوبات إلى أن « جداتنا كن يلبسن بهذه الطريقة (بحشمة) ، وكانت هذه هى ثقافتنا » . وذكرت المشتركات « أننا الآن نشعر بأننا فى

الوضع الذى كان من المفترض أن نكون فيه » و« ما أن عثرنا على الإسلام حتى شعرنا بأن الأوضاع عادت إلى طبيعتها » .

وبالنسبة للنساء الأمريكيات السوداوات اللاتى يشتركن فى مجموعات أكثر تباينا من الناحية العرقية أو يتزوجن مسلمين من إفريقيا ، قد تكون قضايا الثقافة والحدية أبرز . وعلى سبيل المثال ، فإن امرأة طلقت مؤخرا علقت على انطباعاتها بأن زمرة معينة من الزعماء العرب الذكور فى الجماعة قرروا أن يفسروا الإسلام لمصلحتهم . وذكرت امرأة أخرى أن انطباعها بأن مجموعة دراسية يحضرها بالدرجة الأولى مسلمون أمريكيون قوقازيون أصغر سنا ، كانت تدعو إلى المزيد من التشدد وتركز على الملابس والاتجاهات المتعلقة بالجنسين .

وما إن يبتعد حديث النساء من المجتمع الأسود فى عرضهن لدخائلهن عن الطابع الرسمى للاستجوابات حتى تفشى المحادثات معهن عن وجود قضايا الثقافة ، ليس فى صورة رموز أو أيديولوجيات مجردة مرتبطة بكونهن أمريكيات مقابل كونهن مسلمات ، وإنما فى صورة العلاقات والتوقعات الأسرية . وقد ذكرت إحدى النساء انشغال أمها المسيحية بعادات الدفن الإسلامية ، حيث إن تصورها عن جنازة ابنتها (التى نأمل فى أن تكون بعد عمر طويل) لم تعد تنسجم مع تخيلاتها بشأن الدفن فى أفضل ما يرتديه المرء من الثياب يوم الأحد من أجل السهرة العائلية ؛ وكيف يمكن ، مع مسألة الدفن فورا ، أن يتوقع أن يتجمع الأقارب المقيمون فى أماكن نائية جغرافيا فى الوقت المناسب ؟

ويمكن للمرء بصفة عامة أن يلاحظ نمط « الحدية المتطاولة » فى حالة المسلمين الأنجلوأمريكيين ، وحدية متذبذبة فى حالة الأمريكيين السود بحسب المجموعة المسلمة التى يرتبطون بها . ويتبين لى فى ضوء ملاحظاتى للمسلمات الأمريكيات أن المجموعة التى لديها منذ البداية أعلى قدر من الإحساس بالقوة والمشاركة فى الثقافة الأمريكية هى التى تشعر فيما يبدو بأكبر إحساس بالحدية فى تقبل الإسلام[١٢] .

الجيل الجديد

إن الجيل الأول من المسلمين المولودين فى أمريكا يشبون عن الطوق حاليا . وقد نشأ الكثير من أبناء هذه المجموعة فى محيطات لا يوجد بها سوى شبكة دعم صغيرة فحسب . وبمعنى آخر ، فإنهم التحقوا بالمدارس الأمريكية وكان لديهم اتصال محدود بالشباب المسلم الآخرين . وتستحق هذه المجموعة دراسة مستقلة ؛ وملاحظاتى مقصورة على الأقاليم التى لى دراية بها .

ومن بين الاتجاهات التى علمت بها وجود معدل استنزاف (استنزاف من

الجماعة) بين الذكور أعلى منه بين الإناث ، مما يجعل زواج الإناث بأزواج يعتنقون الإسلام أصعب . ويحدث الزواج فيما بين أصحاب الثقافات المختلفة ، وعلى سبيل المثال بين الأولاد الأمريكيين العرب والباكستانيين ، بشكل أكبر . ومن بين دواعي ذلك أن الشباب الملتزمين بالإسلام بدرجة عالية يشعرون أن ذلك ما ينبغي أن يكون عليه معيار اختيار قريناتهم بأكثر من التراث العرقي . ورغم أن ذلك يتفق وتعاليم الدين فإنه يعتبر في نظر جيل الوالدين اتجاها مروعا . وكثيرا ما تستطيع الشابات من هذه المجموعة إدماج الهويتين الإسلامية والأمريكية بقدر أكبر من اليسر . إذ يستطعن ذلك – وعلى سبيل المثال – إلى درجة ارتداء الملابس الإسلامية ، والالتزام بعقيدة الجهاد الإسلامية ، وفي نفس الوقت الذي يخترن فيه حياة عملية تقتضي الظهور على مسرح المجتمع ، ولها واجباتها في مجال الأعمال والقانون والدراسات الجامعية . وهؤلاء النساء هن – حتى الآن – من اللاتي أكملن تعليمهن من خلال النظام المدرسي الأمريكي . وإنني لأتساءل عما إذا كانت الفتيات اللاتي يتعلمن وفقا للنظام المدرسي الإسلامي ، أو في البيت ، سيكون شعورهن بقضايا الحدية في المستقبل أشد من ذلك ؟

الاجتماعات الدينية النسائية

توفر الاجتماعات النسائية ساحة هامة للمسلمات من شتى الخلفيات العرقية والطبقية للتفاعل والتشاطر ؛ إذ يسود هذه التجمعات اتجاه متسامح ومتآزر وجامع ، حيث إن مجرد كون المرأة « أختا مسلمة » يكفي كرباط يكفل الإحساس بالجماعية التي تتخطى قضايا السن أو الملبس أو الأصل العرقي أو المذهب . وهذه سمة لها جانبيتها ويلاحظها من يشترك في هذه المجموعات – اكتشاف روح المشاركة الجماعية والتقارب الوثيق اللذين يسموان على عوامل التباين الأخرى .

ومن الواضح أن اجتماعات المسلمات في أمريكا تتفاوت في أغراضها ومحيطها ومستوى تشكيل المجموعة . والتجمعات التي تعقد للاحتفال بمناسبات اجتماعية أو عمرية تعكس جوانب من ثقافات عرقية معينة بشكل أيسر . وتوفر المراكز الإسلامية إقامة شعائر الصلاة الجماعية يومي الجمعة والأحد ، والمحاضرات والفصول الدراسية التي يمكن أن تحضرها النساء ، أو التي قد تنظم من أجلهن خصيصا . وخارج إطار المراكز ، توفر التجمعات التي تتسم بقدر أقل من الطابع الرسمي تبادل المعلومات الدينية وأداء الشعائر التعبدية الجماعية . ويمكن للنساء من خلفيات متباينة أن يلتقين في هذه الاجتماعات ويوثقن هويتهن الجماعية والإسلامية ، ويزددن علما بدينهن . ويحدث بين الحين والآخر أن توجه الدعوة إلى المسئولين من الرجال ، مثل إمام المركز ، التجمعات النسائية باعتبارهم فقهاء للرد على ما قد يعن للمشتركات من أسئلة . وفي التجمعات الأصغر التي تتسم بقدر أقل من الطابع الرسمي ، كثيرا ما يعهد إلى المشتركات فيها

بإلقاء دروس بالتناوب فى موضوعات مثل الصلاة والصيام ، والتى قد تفضى إلى مناقشات غير رسمية وتبادل للآراء والخبرات الشخصية . وحسبما قالت إحدى المشتركات فى حلقة صغيرة لدراسة القرآن تعقد فى جماعة المسلمين السود ، « يتعين علينا أن نتعلم الدين بأنفسنا » . ومن المثير للاهتمام أن المرجع الدراسى لمجموعتها هو ترجمة إنجليزية لكتاب « *نصاب التبليغ* » لمحمد زكريا من جماعة الدعوة والتبليغ[١٣] .

وتعقد الاجتماعات النسائية فى مجالات وأماكن شديدة التباين ، إذ تُنظم بشكل خاص فى بيت إحدى المشتركات ، أو فى الحرم الجامعى ، أو فى قاعات كنسية مستأجرة ، وفى المراكز الخاصة بالمجتمع المحلى ، وفى المراكز الإسلامية . وكثيرا ما تنحدر النساء اللاتى يلتقين معا فى هذه الاجتماعات من خلفيات اجتماعية وثقافية مختلفة ، ومن بين الأوجه المميزة للتجربة الإسلامية فى أمريكا أن تلك اللقاءات تهيىء لنساء من خلفيات مختلفة فرصة إقامة علاقات صداقة وعلاقات اجتماعية واسعة النطاق لا يتاح مثلها فى أى بلد إسلامى ، بل إنها تعتبر نادرة فى محيط نمطى لأمريكا الشمالية .

ويتفاوت نطاق تلك الاجتماعات تبعا للمنطقة القطرية التى تعقد فيها ، وبيئة المشتركات فيها وتوجههن . ومن الأنماط التى لاحظها عدد من النساء الميل إلى جعل المحتوى الاجتماعى والأيديولوجى الأوسع نطاقا والأكثر انتقائية ، والذى كان موجودا قبل الثمانينات ، يتحول ليكون أكثر تمايزا وخصوصية من حيث العرق بعامة ، والاتجاهات السياسية بخاصة . وكما أشرنا سابقا فإن تزايد عدد النساء المستعدات لتشكيل مجموعات ، ولتسييس الجماعة ، هو من العوامل المؤثرة فى هذا الاتجاه .

وقد برزت حاجة إلى تعريف المجموعة بوضوح بأنها مفتوحة العضوية وتقبل كافة النساء المهتمات فى مقابل الاتجاهات الأكثر نقاء ، والتى تتمثل بشكل أكثر تدقيقا فى الالتزام بمظاهر سلوكية مشتركة من حيث الملبس وكتب التفسير المفضلة وما شابه . ويتعرف المشتركون بسرعة على المجموعة التى تلبى حاجاتهم .

ومن أمثلة ذلك التحول ما حدث من تغيير فى حلقة الدراسات القرآنية النسائية التى كانت تجتمع بانتظام مرة فى الأسبوع على مدى عدة سنوات . وقد كانت حلقة انتقائية تتجمع حول مركز رئيسى بإحدى الجامعات الكبرى . وكانت الحلقة تجتذب مجموعات من الطالبات القادمات من الخارج ، وزوجات الطلاب ، علاوة على جماعات الأمريكيات السود والأمريكيات القوقازيات . وكانت الحلقة تركز بوجه خاص فى البداية على دراسة القرآن ، وهى دراسة عبارة عن تلاوة النص باللغة العربية من قبل نساء يستطعن ذلك ، تعقبها ترجمة باللغة الإنجليزية ، ثم تفسير النص وفقا لمرجع من أمهات التفاسير المعيارية مثل ابن كثير . كما كانت تتم دراسة مختارات من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام . وتقبل الجماعة غير المسلمات ممن لهن اهتمام ليحضرن كمشتركات ، وكانت النساء يقمن ، بالإضافة إلى مشاركتهن فى الاجتماعات المنظمة ، بترتيب مناسبات

خاصة عارضة فى رمضان ، ورتبن فى إحدى المناسبات رحلة خلوية فى الجبال كانت بالنسبة لبعض النساء القادمات من الشرق الأوسط هى أول مرة يشهدن فيها اجتماعا من هذا القبيل بعيدا عن البيت وعن الأزواج . وتضمنت هذه الاجتماعات الخاصة مزيدا من الممارسات الدينية مثل صلوات التهجد بعد منتصف الليل وترتيل الابتهالات الدينية (الذِكر) . وقد أدت الثقة والجماعية المتولدتان عن المشاركة الجماعية فى هذه المجموعات الإسلامية إلى أن تجرب نساء من ثقافات أجنبية بعض أوجه الحياة الأمريكية مثل الاعتكاف بعيدا عن البيت . وقد تفرقت هذه الحلقة فى الثمانينات إلى حلقات فرعية أصغر على أسس عرقية وأيديولوجية . وفى المقابل ثمة حلقة لدراسة القرآن تنظم فى نفس المنطقة وتحضرها فى المقام الأول زوجات لطلاب مسلمين من المتكلمات باللغة العربية ، تركز على قراءة القرآن ، والحفظ الجماعى لخمس آيات ، تعقبها قراءة فى تفسير لسيد قطب (تفسير معاصر ذى اتجاه جهادى)(١٤) ، ومناقشة موضوع أسبوعى مثل الطهارة . وتعقد الاجتماعات باللغة العربية لا غير .

وتبرز القيادة فى الاجتماعات النسائية تحت تأثير عدد من العوامل . فإحدى السمات الهامة لتلك الاجتماعات هى النقل عن اللغة العربية ، وهو ما يميز بوضوح عضوات المجموعة الناطقات بالعربية بوصفهن ناقلات للتراث ، وخاصة من لديهن تربية دينية تمكنهن من التلاوة أو القراءة بإحكام . وأهمية إجادة اللغة العربية كمعيار للقيادة تفضى إما إلى دمج المجموعة أو تمثل عامل انقسام لها . ففى أحد الاجتماعات المختلطة عرقيا والتى رعاها مركز إسلامى ، تم الاعتراف بامرأة عربية على أنها المعلمة الرئيسية - إذ كانت تستطيع قراءة القرآن وترجمته فى نفس الوقت وتفسيره . وفى مجموعة أخرى لم تستطع امرأة عربية لديها مؤهلات فى المجالات الإسلامية أن تندمج مع مجموعة مختلطة عرقيا وأن تصبح قائدة لها ؛ وفى مثل هذه الحالة كان إتقانها البسيط للغة الانجليزية ، وعدم درايتها بالثقافة الأمريكية ، العاملين الحاسمين . ويبدو أنه لابد للشخص من أن يجمع بين العلم التقليدى وفهم البيئة الجديدة كيما ينجح فى قيادة مجموعة مختلطة عرقيا . وفى بعض الأحيان ، تنشأ داخل المجموعات التى تعمل كفروع لمراكز إسلامية ، حاجة إلى اختيار ممثلات اتصال للاجتماع مع المجالس المكونة من ذكور ومع لجان المساجد . وفى هذه الحالة تكون الصفات القيادية عاملا رئيسيا ، فى حين أن النساء المتزوجات كن موضع تفضيل انسجاما مع معايير آداب السلوك الإسلامية .

الـزواج

إن التصور الإسلامى النمطى لماهية الزواج وطريقة عقده يختلف اختلافا كبيرا عن الرؤية الأمريكية النمطية له .

وبالنسبة للمسلمة المهاجرة فى أمريكا ، لا تثار قضية الزواج كثيرا حيث إنها تكون قد تزوجت فى العادة قبل حضورها . إذ أن معظم المسلمات المهاجرات إلى الولايات المتحدة أتين كأفراد أسر ، عادة كزوجات ، وهو ما يتفق مع خلفياتهن الثقافية والدينية . وفى حالات متفرقة قليلة ، جاءت المسلمات إلى الولايات المتحدة بمفردهن ، إما كطالبات يزمعن العودة إلى بلادهن بعد الدراسة ، أو كنساء – ربما يكن قد طلقن فى بلادهن – جئن يغامرن بمفردهن لإثبات كيانهن أو مساعدة أسرهن .

ومن حيث الزواج ، فإن النساء من النوع الأخير يشترعن نمطين جديدين . ففى بعض الحالات ، تجد الطالبات المشتغلات بالنشاط العام فى سياق الحركة الإسلامية فى أمريكا أزواجا من نفس مذهبهن ومن نفس خلفيتهن الثقافية . وفى حالات أخرى ، تزوج عدد من المسلمات الأعزاب ، اللاتى جئن فى الستينات وأوائل السبعينات ، أمريكيين غير مسلمين . ومع النقلة فى زيادة الوعى بهويتهن الإسلامية ، ووجود مجتمع أكبر يتوحدن به ، فإن أولئك النساء يعانين من ضغوط متزايدة على زيجاتهن وعلى هويتهن .

وفى حالة البنات غير المتزوجات ، تواجه الأسر المهاجرة مشكلة إبقاء بناتها داخل إطار الأعراف التقليدية ، وبعيدا عن ممارسات أمريكية من قبيل مواعدة الذكور ؛ كما أن لديها مشكلة المجموعة المحدودة من الأزواج المناسبين من نفس الخلفيات الثقافية ، وصغر حجم شبكات الأشخاص التى يمكن استخدامها فى عملية بناء الزيجات . وقد يدفع ذلك بدوره الأسر إلى العودة إلى الوطن الأصلى للبحث عن زيجات مناسبة هناك .

وبالنسبة للأجيال الجديدة من المسلمين ، أول من ينشأ فى أمريكا ، تشمل أنماط الزواج المزيد من الزيجات المختلطة الثقافة ، والتى تتخطى الحدود العرقية الإسلامية (على سبيل المثال ، زواج باكستانى عربى) حيث أصبحت درجة الالتزام الدينى والمستوى الاجتماعى والاقتصادى معايير أهم من الخلفية العرقية . ويُشجع الشباب على إقامة علاقات اجتماعية مع المسلمين الآخرين من خلال المجموعات والمعسكرات الشبابية والتجمعات الإقليمية الأكبر .

وبالنسبة للمسلمين « الجدد » ذوى الخلفية الأمريكية ، يعتبر الزواج أحد المجالات التى قد تتطلب قدرا كبيرا من التكيف . فمن بين أحدث المجموعات من النساء الأمريكيات اللاتى أصبحن مسلمات ، قبلت الكثيرات بالزيجات المرتبة عن طريق آخرين بعد التقاء وجيز فحسب مع أزواج من بلدان الشرق الأوسط . ولا يمكن اعتبار هذه الزيجات « تقليدية » ، حيث لا يوجد فيها شىء من السياق العائلى والثقافى المحيط بالزيجات الإسلامية فى الخارج . بيد أنه يمكن اعتبارها متفقة مع الأعراف « الإسلامية » وليس مع عرف ثقافى معين . وقد اتبع هذا النمط من الزواج فى مدينة كبيرة حيث لا يوجد مركز إسلامى موحد . وإننى لأتوقع أن يقوم تحت رعاية تلك المراكز شكل أكثر اعتدالا من الزيجات السابقة الترتيب ، شكل يقدم بعض التنازلات للتوقعات

الأمريكية إزاء الاستشارات السابقة للزواج ، أو إتاحة الفرصة للشخصين المقدمين على الزواج لمعرفة بعضهما .

وتكتسب قضية المسلمة العزبة أهمية جديدة فى السياق الأمريكى . ولا يغيب عن الذهن أن هذا المصطلح ليس له سريان كبير فى الثقافات الإسلامية التقليدية حيث تمكث البنات فى البيت حتى يتزوجن ، ويحدث ذلك عادة فى سن صغيرة نسبيا . ونادرا ما تلاحظ نساء مشتغلات غير متزوجات ، إذ أنهن لا يعشن فى الغالب بمفردهن بالمرة ، وإنما يصبحن جزءا من عائلة واسعة أو يقطن فى محيطات مؤسسية مثل بيوت مدرسات مدارس البنات أو مربياتهن .

وعلقت إحدى المستجوبات - مطلقة مسلمة أمريكية سوداء - بأنها وقعت تحت ضغط كبير من جراء الشعور بأنه « إذا لم تظلى متزوجة فإنك لن تكونى مسلمة صالحة » . ومن الصعب بصفة عامة أن نجد فى المجتمع المسلم تقبلا للمرأة العزبة ، وقد ذكرت أحد مصادر المعلومات « رد فعل من الخوف والارتياب » ، سواء كانت المرأة مهاجرة أو أمريكية .

وهذه المشكلة مما يتميز به جيل السبعينات من المسلمات الأمريكيات . فمن الصعب جدا بالنسبة لهن أن يتزوجن ، سواء كمطلقات ولديهن أطفال ، أو كأعزاب ، إذ يعتبرن ، وقد أصبحن الآن فى الثلاثينات من العمر ، « نساء كبيرات السن » .

وكثيرا ما ييسر الالتزام الصارم جدا بالأعراف والملابس الإسلامية من الزواج ، حيث يعتبر فى كثير من الدوائر أن من الورع الاقتران بمثل هذه المرأة « فى سبيل الله » ، وقد تم عدد من هذه الزيجات . وألمحت أحد مصادر معلوماتى من باكستان إلى هذه الإمكانية المتزايدة من الدخول فى زواج وفى حياة عائلية (وهو أمر تتزايد صعوبته بالنسبة لكثير من النساء الأعزاب فى أمريكا) ومن ثم يكون حافزا لاعتناقهن الإسلام . وربما لا يكون ذلك بعيدا عن دائرة الاحتمال .

وفيما يتعلق بالأبعاد الدينية للتثاقف ، دعونى أولا أشر إلى أنه من بين المسلمات اللاتى هاجرن إلى أمريكا الشمالية ، من المرجح أن عددا لابأس به لم تكن لديهن علاقة سابقة بالرموز الدينية ، فيما عدا الاسم وبعض الأحداث القليلة لدورة الحياة . وفيما بين أولئك اللاتى يحتفظن باهتمام بالدين ، يمكن التمييز بشكل عريض بين اللاتى يسلمن بوضعهن الجديد فى أمريكا ، ويقدمن على اختيارات بشأن كيفية التثاقف ، واللاتى يعتبرن أنفسهن « فى مرحلة عابرة » كزوجات أو طالبات ويبقين منعزلات نسبيا داخل ثقافة فرعية صغيرة تقوم على العشيرة أو العرق .

ويمكن ملاحظة أنماط عديدة فيما بين أولئك المهاجرات اللاتى يواجهن التحديات المترتبة على كونهن مسلمات فى أمريكا . وأول هذه الأنماط إعادة اكتشاف الهوية

الإسلامية – وهذه مسألة سبقت مناقشتها فى عدد من الدراسات[١٥] . ويرجع هذا النمط إلى كل من النمو فى حجم الجماعة ، والبعث الإسلامى على الصعيد العالمى ، وتجربة تنشئة الأبناء فى أمريكا .

ويتعلق النمط الثانى بالتعرض لأشكال جديدة من المشاركة الدينية . والنموذج البسيط هو حضور الخدمات التى يقدمها المسجد ، مثل صلاة الجمعة ، أو المحاضرات أو الأنشطة . والعادة المتبعة فى معظم البلدان الإسلامية أن النساء لا يحضرن تلك الصلوات ، وأن مثل هذا الحضور لا يلقى تشجيعا فى الحقيقة ، أو يحرم وفقا لمدارس الفقه السنى الأربع . وهذا الحضور مهم فى أمريكا الشمالية كمصدر للتعزيز الاجتماعى والدينى ، على الرغم من أن غالبية النساء مازلن لا يمارسنه . فهناك مناقشات حول الكيفية التى ينبغى فصل النساء بها بالنظر إلى قيود الأمكنة غير المصممة من أجل إقامة الصلوات المعزولة ، وكيفية القيام برعاية الأطفال أثناء أداء الشعائر ، وجدة التجربة بصفة عامة . ومن التجارب الجديدة بالنسبة للنساء المشاركة فى المجموعات الدراسية السابق الإشارة إليها والمشكّلة من مسلمين من شتى الخلفيات الاثنية ، بما فى ذلك المسلمون الأمريكيون الذين يعتبرون حلقة وصل رمزية بين الثقافات إلى حد ما .

والدين بالنسبة للمهاجرة ليس القضية الرئيسية المتعلقة بوضعها فى ظرف جديد يتعين عليها أن تتواءم معه . والاستثناء من ذلك هو المعلمة – المشتغلة بالنشاط الدعائى ، والتى جاءت أساسا للقيام بعمل إسلامى فى أمريكا ، ويحول وضعها هذا بحكم مهمتها دون التثاقف . وحدث فى إحدى الحالات أن وجدت واحدة من أولئك المشتغلات بالنشاط الدعائى بعد قليل من وصولها إلى الجماعة أن هيكل السلطة الذى يكاد يفتقد الطابع الرسمى وقواعد اللياقة الواجب مراعاتها فى الاجتماعات النسائية المحلية فى حالة غير مقبولة ، ومن ثم شكلت مجموعة جديدة على غرار تقليدى وجعلت من نفسها رئيسة لها . ويبدو أن مهاجرة أخرى تقول إنها وزوجها قدما إلى أمريكا لخدمة قضية الإسلام بين غير المسلمين ترى فى حالتها نوعا من المشقة والحرمان . وهى ترفض الذهاب إلى المركز الإسلامى المحلى رغم أن زوجها يذهب ، إذ أنها تشعر بأنه لا ينبغى للنساء أن يشتركن فى بيئات مختلطة – بيد أنها تعمل جهرة فى صناعة خدمية مرتدية ملابس عرقية وقد غطت شعرها .

وفى حالة المسلمين الأمريكيين ، يثير التثاقف مجموعة مختلفة من القضايا . وهذا حقيقى لعدة أسباب – أحدها تجربة التحول العقيدى مقابل الانتقال أو التغيير . ويعرف أحد علماء الاجتماع التحول العقيدى بأنه التحرك خارج النمط الذى يفرضه الخطاب[١٦] ، ويعرفه آخر بأنه تشكيل لهوية تقوم على « نقطة أرشميديسية إجرائية جديدة »[١٧] . وعلى النقيض من معظم المسلمات المهاجرات ، تعتبر الهوية الدينية قضية رئيسية بالنسبة للأمريكية التى اعتنقت الإسلام أو المسلمات « الجدد » .

ويوجد فيما بين أولئك النساء « تجانس انتقائى »[١٨] ، يزاوج بين الأساليب أو الأنماط المكتسبة عبر الأجيال فى الثقافة الأمريكية وبين المدركات المحتملة للهوية الإسلامية . وتسمو تلك المدركات على أية ثقافة عرقية معينة ، أو لنقل إنها تنطوى بالأحرى على تفسيرات لجوهر الكيفية التى يصبح بها المرء مسلما - مجاهدا ، صوفيا ، أو ما شاكل . وبالنسبة لغالبية المسلمين الأمريكيين فإنهم يستلهمون المعايير الإسلامية من أجل مواءمة وترشيد الأنماط الجديدة للتفاعل الاجتماعى والزواج والحياة العائلية .

وفى كثير من الحالات ، يستدعى التحدى المترتب على كون المرء مسلما فى أمريكا الاجتهاد (تفسير الشريعة والقيم الإسلامية) الذى يؤكد من جديد حسب طبيعته الأصلية ، الزخم الأولى للوحى الإسلامى للقضاء على التميزات القبلية / العرقية . وستجيب الأجيال المقبلة على التساؤل عما إذا كان ذلك سيسفر عن آثار هامة على الحياة الفكرية والدينية للمجتمع العالمى الأكبر ، أو ما إذا كان الاستيعاب هو المصير النهائى لهذه المجموعة .

الهوامش

١ - Edward H. Spicer, "Acculturation", in *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1 (New York : Macmillan, 1968), pp. 21-26.

٢ - أى أن المسلمين فى أمريكا (أو أوروبا) اختاروا مغادرة « دار الإسلام » ، النظام الإسلامى حيث تطبق الشريعة الإسلامية من الناحية النظرية على الأقل ويستمسك بالأعراف الإسلامية ، لكى يقيموا بشكل دائم فى بيئة غير إسلامية . ويقدم على هذا الاختيار ، بالنسبة للغالبية ، على أساس دوافع اقتصادية بالدرجة الأولى .

٣ - Yvonne Haddad, "Muslims in Canada : A Preliminary Study," *in Religion and Ethnicity*, eds. Harold Coward and Leslie Kawamura (Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1978), pp. 71-100.

٤ - وعلى سبيل المثال ، مركز كوبيك الإسلامى الكبير فى سان لوران ، ومسجد الأمة ، ومسجد فاطمة فى منطقة وسط المدينة ، الشاطىء الجنوبى ، بييرفوندز ، والمراكز الإسلامية فى وست أيلاند ، وجماعة الشيعة الاثنا عشرية وجماعة المسلمين الإسماعيليين .

٥ - Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage* (Chicago : University of Chicago Press, 1960), pp. 189-194.

٦ - Victor Turner, *The Ritual Process* (Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1977), pp. 94-130

٧ - يشير رونالد روبرتسون (Ronald Robertson) فى تحليل اجتماعى عن « الهداية والتغيير الثقافى » *(Meaning and Change : Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies* [New York: New York University Press, 1978]) إلى تحول ثقافى يتمثل فى أن « التصورات المتطرفة للسيولة فى الهوية ، وأساليب الحياة وحالة الوعى تذوى بالفعل ، وستستمر فى الذوىّ ، مقابل الذروة التى بلغتها فى الستينات وأوائل السبعينات » . ويقترح كذلك بأن الانشغال فى منتصف السبعينات بقضايا دورة الحياة ،

ونظريات نمو البالغين ، والتنمية الأخلاقية والمعرفية ، تشير فوق كل شيء إلى الاهتمام بقدر أكبر من الثبات في مجال الأنماط الفردية للمعيشة » .

٨ – انظر على سبيل المثال : Noura Durkee, "Primary Education of Muslim Children in North America," *Muslim Education Quarterly*, 5,2, (1988), 54-81.

٩ – « التحديث المضاد » كرد فعل « لاغتراب » العقل الحديث يعتبر فئة تحليلية صاغها بيتر بيرجر بوصفها « حنينا شديدا إلى رموز الماضي الاندماجية يسفر عن مشاعر تقليدية تعيد تأكيد رموز المجتمع القديمة على نحو دفاعي » . مستشهد بها في : Peter Homan's *Jung in Context. Modernity in the Making of a Psychology* (Chicago : University of Chicago Press, 1979), pp. 201-2. وأن يصبح المرء مسلما يعتبر في حالة الأمريكي أمرا أكثر تعقيدا بالأحرى ، حيث يكون المرء تقليديا ويؤكد الجماعة في نفس الوقت ، بينما يعرف الحداثة والثقافة الأمريكية في كثير من الحالات على أنها قوى استلاب .

١٠ – « حداثي » بمفهوم الاتجاه الحداثي الإسلامي في التفسير الذي ينظر إلى النهج التاريخية – الانتقادية للتقاليد على أنها مشروعة ومرغوبة .

١١ – على نحو ما هو معروض في وثيقة مؤتمر غير منشورة بعنوان "Muslims in America" أعدتها سوزان مكارثي براون .

١٢ – وهذا يتفق في الرأي مع إعادة تقييم كاثرين ووكر بينوم لنظرية فكتور تيرنر ، من حيث إنه تبين لها في بحثها عن أوروبا العصور الوسطى أن عملية انحلال الهيكل والعودة إلى الجماعية كانت أوثق صلة بتجربة النخبة الذكور . "Women's Stories, Women's Symbols : A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality," in *Anthropology and the Study of Religion*, eds. Robert L. Moore and Frank E. Reynolds (Chicago : Center for the Scientific Study of Religion, 1984), pp. 105-25

١٣ – Muhammad Zakariyya Kandhlawi, *The Teachings of Islam, Tablîghî Nisab*, Vol. 1 (New Delhi, Idara Isharat - e- Diniyat, 1981). ويحتوى هذا العمل الذى تقوم جماعة التبليغ بتوزيعه على أقسام عن حياة صحابة النبي ﷺ ، والصلاة ، والقرآن ، ورمضان ، والذكر ، والصلاة على النبي ﷺ .

١٤ – للاطلاع على مناقشة لحياة سيد قطب وفكره انظر : Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb : Ideologue of Islamic Revival," in *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York : Oxford University Press, 1983), pp. 67-98.

١٥ – على سبيل المثال في Yvonne Haddad. "The Impact of the Islamic Revolution in Iran on the Syrian Muslims of Montreal," in *The Muslim Community in North America*, ed. Earle H. Waugh et al. (Edmonton : The University of Alberta Press, 1983), pp. 165-81.

١٦ – Richard V. Travisano, "Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformation", in *Social Psychology Through Symbolic Interaction* ed. Gregory P. Stone (Waltham, Mass. : Xerox College Publishing, 1970), p. 601.

١٧ – Robertson, *Meaning and Change*, p. 211.

١٨ - Robertson, *Meaning and Change, pp.* 193-94, حيث يناقش مفهوم ماكس فيبر عن العلاقة بين النماذج الفردية للوجود والتغيير الثقافي .

الباب السادس

المسلمون الأمريكيون ومسألة الهوية

الفصل الرابع عشر

القضايا الإسلامية للمسلمين فـــى الـــولايـــات المتحـــدة

جون أ. فول

يواجه المسلمون فى الولايات المتحدة ضروبا من التحديات ؛ تشبه فى كثير منها ما واجهته جماعات الأقلية الأخرى فى أمريكا . بيد أن المسلمين يواجهون أيضا تحديات وفرصا مرتبطة بطابع الإسلام . إذ تنطوى العقيدة الإسلامية وممارستها على التزامات ومسئوليات خاصة تشكل الطريقة التى يستجيب بها المسلمون كأفراد وكمجموعة لظروف المجتمع الأمريكى . وكثيرا ما ينغمس الناس فى فحص القضايا « الأمريكية » التى تواجه جماعات أقلية ومتمايزة فى الولايات المتحدة غافلين عن أن الصفات الخاصة للجماعات لها أهميتها هى الأخرى . وتنطوى حياة المسلمين فى الولايات المتحدة على قضايا إسلامية ذات شأن ، علاوة على القضايا الأمريكية الهامة .

وحرى بنا ألا ننظر إلى هذه القضايا الإسلامية باعتبارها مجرد مشكلات أو صعوبات خاصة . إذ أن بعض القضايا ينطوى على مشكلات ، ولكن البعض الآخر ينطوى على تحديات كما يمثل فرصا هامة فى ذات الوقت . ولعل الطرق التى يستجيب بها المسلمون إزاء الأوضاع المتغيرة فى الولايات المتحدة تهيىء مبادىء إرشادية هامة تفيد المسلمين فى أنحاء أخرى ، مثلما تفيد غير المسلمين داخل الولايات المتحدة مادامت القضايا الإسلامية تشتمل فى جوهرها على هموم عامة وشاملة .

وهناك نوعان مختلفان من القضايا الإسلامية بالنسبة للمسلمين فى الولايات المتحدة . الأول ما يمكن التفكير فيه بوصفه قضايا تقليدية بالنسبة للأقليات المسلمة فى كل مكان . وفى هذه القضايا « يكون الهم الرئيسى هو كيف يعيش المسلم حياة إسلامية فى بلد غير مسلم »[1] . والقضايا الأساسية هنا هى المحافظة على الإسلام كطريقة للحياة فى سياق يصعب فيه ذلك ، وتقرير معنى ودلالات مفاهيم العقيدة الجماعية مثل

الهجرة والجهاد والدعوة فى السياق الأمريكى . ويمكن القول بمعنى من المعانى أن هذه القضايا تماثل قضايا واجهت جماعات الأقليات المسلمة على مدى تاريخ الإسلام .

ويتصل نوع ثان من القضايا الإسلامية مباشرة أيضا بالظروف الخاصة للعالم المعاصر . وتلك هى القضايا التى تنطوى عليها التحولات الكبرى فى المجتمع البشرى والتى جرت فى العقود الماضية . وقد وصف البعض هذه التغييرات بأنها بزوغ مجتمع ما بعد الصناعة[٢]، فى حين يتحدث آخرون عن تطور الرؤى والمؤسسات لعصر ما بعد الحداثة[٣] . ومهما كان العنوان الذى يتخذ لوصف هذه العمليات ، فإن التحولات التى جرت فى العقود الأخيرة تخلق ظروفا تنشأ فيها قضايا خاصة بالنسبة للمسلمين وغيرهم ممن يعيشون فى مجتمع « ما بعد الحداثة » البازغ فى الولايات المتحدة .

القضايا الإسلامية « التقليدية »

تتشكل القضايا الإسلامية التى تواجه المسلمين فى الولايات المتحدة بفعل الطبيعة الأساسية للإسلام . وتحتوى النظرة الشاملة للعالم وتوجيه السلوك اللذان ينص عليهما الإسلام على عناصر معينة علاوة على نهج عامة تتأثر بصفة خاصة بطبيعة المجتمع الأمريكى .

الإسلام « كطريقة للحياة »

كثيرا ما يشار إلى أن الإسلام ليس « مجرد دين » ، وإنما هو طريقة شاملة للحياة . وهذه الملاحظة يبديها غير المسلمين والمسلمون على حد سواء عندما يناقشون طبيعة العقيدة الإسلامية وما تفرضه من التزامات ، وكذا التجربة الإسلامية[٤] . وهى تشير إلى الطبيعة الشاملة والجامعة للمثل الأعلى الإسلامى . فالمسلمون لديهم دليل ونموذج يغطى أكثر ما فى أوجه الحياة اليومية والسلوك من دنيوية ، علاوة على المبادىء العامة التى توجه المجتمع[٥] .

وجميع التقاليد الدينية الرئيسية تحاول بطريقة ما أن توجه البشر فى حياتهم . إذ تحدد التطلعات المسيحية واليهودية « طريقة الحياة » ، كما طرحت فى بعض السياقات مثلا عليا شاملة للمؤمنين . وتقدم النظرة الشاملة للعالم لدى المسيحية الغربية فى العصور الوسطى نموذجا لمثل أعلى اجتماعى مسيحى شامل ، مثلما تفعل النظرة الشاملة للعالم لدى اليهودية الأورثوذكسية . بيد أن علمنة النظرة الشاملة للعالم فى المجتمعات الغربية فى العصر الحديث أصبحت تطورا بارزا . وأفضى ذلك إلى أن نسبة متنامية من المجتمع تقبل بالتفريق بين شتى قطاعات الحياة – الدينية والاقتصادية والسياسية .

وقد أصبحت عملية العلمنة ، فى كثير من الأحوال ، مقبولة على نطاق واسع جدا ، وتنفذ بأكبر قدر من الوضوح فى الولايات المتحدة فى القرن العشرين . وقد أصبح الفصل بين الكنيسة والدولة عقيدة سياسية ثابتة تقريبا . وبالمثل ، انتهى الأمر إلى أن ينظر الكثيرون فى الولايات المتحدة إلى « الدين » على أنه شأن « خاص » وفردى وليس شأنا عاما . وتتبنى الاتجاهات الاجتماعية والتوقعات السياسية فى الولايات المتحدة إلى حد كبير على افتراض بأن يكون الإيمان الأساسى بإرادة أمريكية ، وبشكل له دلالته ، « مجرد دين » . والمأمول هنا إمكانية فصل الدين عن السياسة ، والشعور بأن الولايات المتحدة مجتمع علمانى .

والسياق والإطار الاجتماعى الأساسى اللذان يعيش فيهما المسلمون فى الولايات المتحدة علمانيان من نواح كثيرة هامة . وإحدى القضايا الرئيسية بالنسبة للمسلمين كيف يمكن للإسلام أن يؤدى دوره ، وهو الذى يحدد طريقة شاملة للحياة ، فى مثل هذا السياق العلمانى . والمسلمون ليسوا وحدهم الذين يواجهون هذه القضية . فقد تعين على المسيحيين واليهود أيضا أن يحددوا العلاقة بين دلالات عقيدتيهما وبين توقعات المجتمع العلمانى . بيد أن المسلمين يواجهون تحديا خاصا بالعمل من خلال إطار قانونى واجتماعى تحددت فيه العلاقات بين الكنيسة والدولة فى ضوء ما يتعلق باليهودية والمسيحية بالدرجة الأولى .

وفى السنوات الأخيرة ، جرى صقل مفهوم المجتمع الأمريكى كمجتمع علمانى مثلما خضع المفهوم للمحك والتجربة ، فالبعض يقول إن هناك « دينا مدنيا » ، يوفر بطريقة ما أساسا دينيا للسياسات والنظام الاجتماعى[٦] . وهناك أيضا إقرار بالتقبل الأمريكى لأخلاقيات توحيدية عامة تقوم على اليهودية والمسيحية . وفى هذا السياق ، تثير الخصائص المميزة للإسلام قضايا إسلامية خاصة أمام المسلمين فى الولايات المتحدة .

وتتسم الديانات التوحيدية الرئيسية الثلاث فى أمريكا بالكثير من أوجه الشبه ، إلا أنه توجد أيضا بعض الفروق المميزة . والتواؤم الأمريكى الخاص مع الممارسات اليهودية والمسيحية لا يحل بالضرورة مشاكل مماثلة بالنسبة للمسلمين . وكثيرا ما يكون لهذه المشاكل دلالاتها بالنسبة للقضايا الأساسية الخاصة بالعلاقات بين الدين والمجتمع ، والدين والسياسات ، فى الولايات المتحدة .

ويمكن استخدام قضية الصلاة فى المدارس الحكومية كمثال للكيفية التى تنعكس بها قضايا الكنيسة – الدولة فى أمريكا على التجارب الإسلامية . ففى الوقت الحالى ، يدور جدل محموم حول موضوع ما إذا كان ينبغى السماح بأداء الصلاة فى المدارس الحكومية الأمريكية أم لا . وتبين ضراوة الجدل أن الكثير من الأمريكيين ، وربما يكونون نسبة متنامية ، لا يتقبلون الدلالات الكاملة للعلمانية فى المجتمع الأمريكى .

وقد نجح الصفائيون المؤيدون للفصل بين الكنيسة والدولة فى التمسك أمام المحاكم بأنه ينبغى للفصل ألا يسمح بأى فرصة لأداء صلاة عامة ، ولا حتى بالتزام الصمت للحظة في وقت معين . واقترح آخرون ضربا من التدابير تتراوح بين التزام الصمت للحظة وأداء الصلاة بشكل يتسم بطابع أكبر من الرسمية(٧) . بيد أن الجدل حول هذه القضية يتجه إلى الحسم وفقا لشروط تفترض تعريفا مسيحيا نسبيا لمعنى الصلاة .

ولم تناقش أى من أبرز أو أظهر المجموعات المنغمسة فى الجدل الحالة فى سياق يتمكن فى إطاره المسلم من أداء فروض الصلاة خمس مرات فى اليوم . وقد استخدم معظم الجدل حول الصلاة فى المدارس نهجا مسيحيا أساسيا يفترض أن الصلاة عملية اتصال خاصة بين المؤمن والرب . والصلاة الإسلامية ، على نحو ما قيل مرارا وتكرارا ، « مختلفة نوعا ما عن « الصلاة » فى المفهوم المسيحى ، رغم أن الابتهال الشخصى وتمجيد الرب (وتعرف باسم « الدعاء ») جزء هام جدا أيضا من العبادة الإسلامية »(٨) .

والشروط المحددة اللازمة لأداء الصلوات المفروضة بانتظام لا تتوافر بسهولة فى المدارس الأمريكية (أو فى المكاتب والمصانع) . إذ علاوة على حاجة المؤمن إلى وقت يقتطعه من ساعات العمل ، فإنه يحتاج أيضا إلى مرافق من أجل الوضوء استعدادا للصلاة وكذا توافر مكان ملائم . وحيث أخذت تتكون فى المدن الأمريكية جماعات كبيرة نسبيا من المسلمين ، فقد بدأت تتوافر بعض المرافق . (مثال ذلك أنه تم تخصيص غرفة فى مدرسة ثانوية فى ديربورن بميتشجان من أجل الصلاة الإسلامية .) بيد أنه لم يحدث ، بصفة عامة ، أن يسر أى من المقترحات المتعلقة بالصلاة فى المدارس الحكومية من أداء الطلاب المسلمين للصلاة بشكل بارز .

وفى هذه القضية الهامة فى الحياة الدينية الأمريكية ، ليس للمسلمين خيار جلى أو واضح بين البدائل القائمة . وخيار « الصلاة فى المدرسة » له جاذبيته لأنه يعترف بأهمية أعمال المؤمنين المتقين فى سياق الحياة اليومية . ورغم ذلك فإنه ينزع إلى فرض تعريف للصلاة على تلاميذ المدارس ، يمكن أن يكون مثيرا للبلبلة ، بل ويحتمل أن يكون مضللا . ويدعم هذا البديل الضغوط الموجودة بالفعل فى المجتمع من أجل « إضفاء الطابع المسيحى » على الممارسات الدينية لجميع الأمريكيين . وبهذا المفهوم ، من الممكن أن ينشأ نفس النوع من الضغوط الذى تشعر به الأسر غير المسيحية إزاء أشجار عيد الميلاد وغير ذلك من العادات المسيحية التى اكتسبت طابعا اجتماعيا علمانيا .

إن قيام المسلمين بتأييد معارضى الصلاة فى المدرسة يعنى أنهم يقبلون افتراضات المجتمع ذى النهج العلمانى . ويشجع هذا الموقف على وجه الخصوص الاتجاه القائل بأن الدين شأن شخصى وليس عاما ، ومن ثم لا ينبغى ممارسة أنشطته فى الأماكن العامة . وبالتالى فإن القضية تتحدى معنى الإسلام كطريقة شاملة للحياة . وهناك مؤمنون

بالإسلام ، وكذلك مؤمنون باليهودية والمسيحية ، يقبلون الافتراضات العلمانية ، إلا أن المؤمنين الأشد تمسكا بالأصول يطعنون فى رؤيتهم وهو ما يحدث فى التقاليد الدينية الأخرى .

ولذلك فإن من الواجبات الهامة على المسلمين الأمريكيين أن يعيدوا تعريف قضايا الحياة الدينية فى أمريكا بطريقة تيسر طرح بديل إسلامى فى المجادلة . ويتعين أن يقر هذا البديل بشكل ما بالطابع الخاص للإسلام كطريقة شاملة للحياة فى المجالين العام والخاص على حد سواء . وتعكس قضية الصلاة فى المدارس نوع القلق الذى ينطوى عليه مثل هذا المجهود .

ومن الممكن أن نشهد إثارة عدد من القضايا المماثلة بفعل التوقعات والاشتراطات الخاصة للإسلام . وفى هذه الحالات ، كثيرا ما تمس القضايا التى ينطوى عليها الأمر ، مرة أخرى ، المؤمنين الآخرين بخلاف المسلمين ، إلا أن الجدل جرى بلغة ليست إسلامية على وجه الخصوص ، أو مفتوحة أمام خيار إسلامى .

ولقد كان ذلك واضحا فى السنوات الأخيرة فى قضايا حقوق المسجونين . إذ قررت سلسلة طويلة من الدعاوى حقوق المسجونين بموجب « التعديل الأول » فيما يتعلق بحرية ممارسة دينهم . وتم الاعتراف بأن حقوق المسجون مرتهنة بضرب من القيود المتصلة بوضعه كسجين ، ولكنْ ثمة اعتراف ، فى الوقت نفسه ، بأنه يتعين تبرير أى قيود على الحقوق الواردة فى « التعديل الأول » من حيث ارتباطها بالأمن أو جهود الإصلاح(٩) .

وكان الكثير من الدعاوى المبكرة ينطبق بوجه خاص على المسيحيين ، ولم تبدأ الاحتياجات الخاصة للمسلمين تحظى بالاهتمام إلا فى أواخر السبعينات وفى الثمانينات . ومن بين القضايا التى حظيت باهتمام خاص تلك المتعلقة بالصلاة والعبادة الجماعية ، خاصة صلاة الجمعة ، وارتداء ألبسه دينية معينة ، والمساواة في الاعتراف بالنسبة لاستخدام المرافق التعبدية . وفى أغلب الأحوال ، وإن لم يخل الأمر من استثناءات ، انتهت قرارات المحاكم إلى رفض طلبات المسلمين بشأن اعتبارات قد تيسر لهم ممارسة عقيدتهم الإسلامية ، ولم تكن لتوفر لهم فى كثير من الأحيان إلا ما وفر للمسيحيين واليهود من قبل فحسب فى سياق السجن .

وتمثل دعاوى المسجونين حالات متطرفة ، إلا أنها تعكس السياق الأوسع للمجتمع الأمريكى . وتنطوى شعائر معينة للمسلمين على جداول زمنية وأنشطة لم يحدث - من الناحية التقليدية - أن اعترفت بها معظم المؤسسات فى الولايات المتحدة. ويواجه المسلمون والمجموعات الأخرى من غير الأغلبية قضايا تتعلق بتغيير ممارستهم أو انتهاك اللوائح فى أماكن عملهم أو فى المدارس أو فى أماكن الترفيه . وحتى حينما يكون قد تم الفصل بالفعل فى القضية الأوسع نطاقا (على سبيل المثال ، أن للمسجونين بعض

الحق فى التجمع للعبادة) ، فعادة ما تتواءم الإجراءات مع الممارسات الأمريكية بدلا من أن تصبغ بطابع عام . وحتى على الرغم من أن اليهودية أدمجت فى المشهد الدينى الأمريكى العام بشكل أكبر من الإسلام ، فإن اليهود لديهم مشاكل مماثلة .

ويتمثل التحدى الذى يواجه المسلمين فى أن يخلقوا ردود فعل تعود بالاعتراف بالطابع الخاص للإسلام فى الحياة الخاصة والعامة على حد سواء بدون خلق نزاع لا لزوم له . وردود فعل المسلمين إزاء قضايا مثل الصلاة فى المدارس والعبادة فى السجون قد تساعد جميع الأمريكيين على خلق ممارسات تتصف بقدر أكبر من العمومية والشمول ، ولا تكون مصوغة على شاكلة الممارسات المسيحية التقليدية على وجه الحصر .

مفاهيم الاستجابة « التقليدية »

إن أحوال المسلمين فى الولايات المتحدة تحتوى على عناصر كثيرة مما لا يعد فريدا فى تاريخ الإسلام . ففى كثير من العصور والأماكن المختلفة وجد المسلمون أنفسهم فى مجتمعات لم يكونوا فيها المجموعة المسيطرة أو الغالبية . ونتيجة لذلك ، نمت على مر القرون مفاهيم معينة تعين أشكال الاستجابة لأحوال المعيشة بين غالبية غير مسلمة . ومن أهم هذه الأشكال الهجرة والجهاد والدعوة . ولكل مفهوم من هذه المفاهيم أهميته فى تعيين طريقة معينة للاستجابة لحالة كونهم أقلية .

ويمكن ترجمة الهجرة بعدة طرق . وجوهر المعنى هو فعل مغادرة مكان ما والانتقال إلى مكان آخر ، وغالبا ما يكون مغزى هذا الفعل التماس ملاذ ، ولكنه يعنى فى بعض الأحيان مجرد المهاجرة . و« تجربة الهجرة » فى القلب من التطور التاريخى للجماعة الإسلامية طوال حياة النبى محمد ﷺ .

وهجرة النبى ﷺ تحدد بداية عصر التقويم الإسلامى . وقد كانت نقطة تحول هامة فى طبيعة جماعة اتباع الإسلام . فقد بدأ محمد ﷺ دعوته فى مكة ، حيث عرض الوحى الذى جاءه كمبشر فى مجتمع راسخ بالفعل . ولم يقبل زعماء مكة ونخبتها الحاكمة الرسالة التى بشر بها محمد ﷺ ووضعوا قيودا عليه هو والعدد الصغير من الناس الذين قبلوا الإسلام . وحينئذ انتقل محمد ﷺ وبقية الجماعة المسلمة فى عام ٦٢٢ ميلادية إلى مدينة أخرى عرفت بعد ذلك باسم « المدينة » . هذا الانتقال من مكة إلى المدينة هو الذى يدعى « الهجرة » فى التقاليد الإسلامية .

وكانت « هجرة » النبى ﷺ تمثل تحولا رئيسيا للجماعة الإسلامية . ففى المدينة قام محمد ﷺ بتنظيم اتباعه فى مجتمع فعال ، وعينت الرسالة الإسلامية طريقة حياة هذا المجتمع . وفى هذا السياق التاريخى تكون الهجرة فرارا من الاضطهاد والكفر ،

إلا أنها أيضا تعد هجرة إلى سياق جديد يستطيع المجتمع الإسلامى أن يزدهر فيه كطريقة حياة كاملة .

وفكرة الانسحاب من مجتمع ما لكى يحيا المرء حياة تتفق مع عقيدته تستهوى جماعات كثيرة . وقد ينطوى ذلك على البقاء داخل الحدود الجغرافية للمجتمع ، ولكن الانسحاب منه اجتماعيا ، بل وفى بعض الأحيان الانسحاب مكانيا . ويمكن مشاهدة مثل هذه الاستجابة بين بعض الجماعات المسيحية فى الولايات المتحدة مثل الآميش ، ويمكن اعتبار ذلك على أنه استجابة « الهجرة » – الطائفية ، مع استخدام كلمة *طائفة* على نحو ما عرفها به بريان ويلسون فى دراساته[١٠] .

ولا تقتصر استجابة الهجرة – الطائفية تلك على السياق الأمريكى . فالأصوليون فى مصر خلال السبعينات – على سبيل المثال – تحاوروا عما إن كان من الضرورى الانسحاب من المجتمع المصرى الذى كان البعض منهم يرتئى أنه أصبح مجتمع كفر[١١] . وتعكس هذه الاستجابة فى الولايات المتحدة بعضا من روح التجربة المبكرة لأمة الإسلام والمجموعات الأخرى إزاء الضرورات الخاصة لحماية أعضائها ومؤازرتهم . ولم يكن هناك تأكيد خاص على ذلك التصور المعين للهجرة، إلا أن فكرة الانسحاب من مجتمع اضطهادى وكافر كانت جزءًا قويا من إحساس الجماعة داخل « أمة الإسلام » والمجموعات المماثلة .

وتنطوى هذه الهجرة – الطائفية على الانفصال وليس العزلة . وهى تعد ، فى كثير من النواحى ، عملاً من أعمال الشهادة على المجتمع القائم وتحديه . وبهذه الطريقة ، يمكن أن يصبح الانسحاب الطائفى تعبيرا عن الرغبة فى خلق مجتمع موسع منصلح على أن تشكل جماعة الهجرة – الطائفية نواة هذا المجتمع الجديد . وبهذه الطريقة يمكن أن تفضى الهجرة إلى شكل من أشكال إشهار الرسالة أو الدعوة . وتعد هذه الدعوة فى إطار الرسالة الإسلامية حتمية كبرى ، وهو ما لايسمح بانسحاب صرف إلى جماعات منكفئة على الذات ومنعزلة . ولهذا السبب فإن جماعات الهجرة – الطائفية المسلمة لا يمكن أن تنسحب مطلقا على غرار المجموعات المسيحية من قبيل الشيكرز أو الآميش .

والنوع الثانى من استجابة الهجرة لحالة الأقلية هو صنيع الهجرة المادى الفعلى ، أى الانتقال إلى مجتمع إسلامى . وفى بعض المناقشات الإسلامية التقليدية عن التزامات المسلمين ، يقال إن لدى المؤمنين بديلين هما الهجرة أو الجهاد إذا كانوا يعيشون فى مجتمع غير إسلامى[١٢] .

ومعظم المسلمين الذين يعيشون فى الولايات المتحدة لديهم أسباب جيدة لعدم الرغبة فى الهجرة . فالكثير منهم أعضاء فى مجموعات وأسر وجدت هنا منذ أجيال ، ولا تراودها رغبة أو حافز للانتقال . وقد حققت الحركات التى كانت تدعو الأمريكيين

السود إلى الهجرة إلى إفريقيا نجاحا قليلا فى العشرينات والثلاثينات ، على الرغم مما كانوا يعانونه من تفرقة عنصرية ، ويبدى المسلمون من جماعات الأمريكيين السود اليوم اتجاها مماثلا إزاء الانتقال إلى دول مسلمة(١٣) .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن الكثير من المسلمين فى الولايات المتحدة فى الوقت الحاضر من المهاجرين ، وكثيرا ما يكونون قد أتوا من مجتمعات الأغلبية فيها من المسلمين . « لقد ارتفع عدد المسلمين فى أمريكا بشكل مشهود فى نصف القرن الأخير عن طريق الهجرة ، والإنجاب ، والتحول العقيدى . وما يقرب من ثلثى مجموع المسلمين من المهاجرين من بلدان إسلامية ، معظمها من الشرق الأوسط ، وذرياتهم »(١٤) . ولا تعد الهجرة من الولايات المتحدة خيارا مختارا محتملا بالنسبة لهؤلاء الناس .

ومن الجدير بالذكر أن ذلك لا يجعل المسلمين فى الولايات المتحدة مختلفين بشكل خاص عن جماعات الأقلية المسلمة الأخرى . فعلى الرغم من إشارات التعاليم التقليدية فإن الهجرة لم تكن الخيار الذى أقدم عليه المسلمون فى الأماكن غير الإسلامية . فأولئك المسلمون ، إما أنهم واءموا أنفسهم مع الظروف غير الاسلامية أو عملوا على تبديل المجتمع الذى يعيشون فيه .

إن التوسع المفعم بالفاعلية للإسلام فى تاريخ العالم اعتمد فى الحقيقة على المسلمين الذين لم يهاجروا عندما وجدوا أنفسهم فى مجتمعات غير إسلامية . فالتجار والمعلمون الرحالة المسلمون ، على سبيل المثال ، كانوا وسائل هامة لتوسع الإسلام فى إفريقيا جنوب الصحراء وجنوب شرق آسيا . وفى سياقات أخرى ، استطاعت جماعات أقلية مسلمة البقاء والتواؤم مع مجتمعات غير إسلامية فى الصين والبلقان ، وحاليا فى الاتحاد السوفيتى . وفى تلك الأحوال ، يكون أى أمل فى تحويل المجتمع ككل إلى الإسلام رؤية بعيدة المدى ، إلا أن الجماعات استطاعت المحافظة على شعورها الأصيل بالهوية الإسلامية(١٥) .

وتحدد تجارب المسلمين فى الصين وإفريقيا جنوب الصحراء استجابتين أخريين مختلفتين . ولا تنطوى أى من الاستجابتين على الرحيل المادى من المجتمع غير الإسلامى ، بيد أن الجماعات المسلمة الصينية كانت تميل بالأحرى إلى إنشاء حدود واضحة لهويتها ، إما على أساس عرقى (كما هو الحال فيما بين ناس من قبيل الويجار Uighars) أو أساس اجتماعى (كما هو الحال مع الهوى Hui أو المسلمين الناطقين بالصينية) . وقد أدخل المسلمون الصينيون نوعا من الهجرة داخل هوية اجتماعية خاصة يمكن إدماجها فى الفعاليات الأوسع للمجتمع .

وتحدد تجربة المسلمين فى إفريقيا جنوب الصحراء البديل الآخر : فبدلا من

الهجرة ، ينبغى للمسلمين أن يعملوا على تبديل المجتمع الذى يجدون فيه أنفسهم ، ويتضمن ذلك الخيار مفهومين هامين ينبعان من التقاليد الإسلامية ؛ وهما مرتبطان ببعضهما وبمفهوم الهجرة أيضا . والمفهومان هما الدعوة التى يمكن ترجمتها فى هذا السياق كبعثة أو نداء أو رسالة ، والجهاد .

ورغم أن كتابا كثيرين ، مسلمين وغير مسلمين على حد سواء ، حاولوا شرح المعنى الأوسع للجهاد ، فإنه يظل مصطلحا غير مفهوم جدا فى الغرب . فإذا ما سمع الأمريكى العادى غير المسلم أن المسلمين ، حتى أولئك الموجودين فى الولايات المتحدة ، يقبلون بمسئولية الجهاد فى سبيل الله ، فإنه يفترض أن ذلك يعنى أن هؤلاء المسلمين ملزمون بالانخراط فى أعمال عنف باسم دينهم . فكلمة *الجهاد* تترجم فى معظم الأحيان ببساطة على أنها « الحرب المقدسة » . وفى حين أن الجهاد يعنى فى سياقات معينة ، الحرب المقدسة ، فإن له معنى أوسع فى الوعى الإسلامى . فالجهاد فى سبيل الله كفاح إيجابى من أجل الصلاح . وقد يعنى ذلك فى بعض الأوقات القتال دفاعا عن عقيدة المرء ، إلا أنه ينطوى أيضا على المفهوم الأعم المتعلق بخدمة الله بإيجابية بكل طريقة ممكنة . والجهاد بهذا المفهوم الأوسع هو الذى يصبح مسئولية جميع المسلمين سواء كانوا يعيشون فى مجتمع مسلم أو غير مسلم . بيد أن هناك مفهوما خاصا بحاجة كل مسلم إلى تثبيت الإسلام بإيجابية فى السياقات غير المسلمة .

والمتوقع من المسلمين حيثما كانوا أن يكافحوا من أجل الإقرار بوحدانية الله من خلال العدالة الاجتماعية ومجتمع منظم بشكل سليم . فمن أحد الوجوه ، على أقل تقدير تفيد رسالة الكثير من الكتّاب فى الحركات الراهنة لتثبيت الإسلام فى مختلف أنحاء العالم ، أن أيا من المجتمعات فى الوقت الحاضر لا يعد مجتمعا إسلاميا حقيقيا ، ولذلك يتعين على المسلمين فى كل مكان أن يعملوا على عرض رسالة الله على الإنسانية[١٦] . وعلى الرغم من أن هذا الكفاح ينطوى أحيانا على القتال ، فإنه فى المقام الأول نضال للفوز بقلوب البشرية . وهذه هى منهجية الثورة الإسلامية ، على سبيل المثال ، كما وصفها مفكر إحيائى إسلامى كبير هو مولانا المودودى[١٧] .

وقد يتخذ هذا الكفاح ، بالنسبة للمسلمين فى مجتمعات غير إسلامية ، أشكالا مختلفة كثيرة ، تبعا للقوى الأخرى فى المجتمع وبالتعاون معها . ففى النضال ضد تجارة المخدرات والجرائم المتصلة بالمخدرات فى بروكلين ، على سبيل المثال ، قام أحد المساجد بدور إيجابى بالتعاون مع الشرطة . وأشارت التقارير المتعلقة بذلك إلى أن المسلمين « جازفوا بسلامتهم الشخصية لحماية المنطقة من تجار المخدرات » مما أسفر عن قول غير المسلمين « نشكر الرب على وجود المسلمين »[١٨] . وساعد برنامج إسلامى نشاطى مماثل على تقليل تجارة المخدرات فى بعض المشاريع الإسكانية فى واشنطن[١٩] . وتعكس أنشطة من هذا القبيل نوعا من الجهاد يعمل من أجل إصلاح

المجتمع غير المسلم . وفى أماكن أخرى ، كان لبرامج مكافحة تعاطى الخمور والقمار وبرامج الترفيه المخصصة للشباب آثار مشابهة .

ويتصل بهذا المجهود الجهادى القيام بمجهود نشيط لعرض الرسالة بإيجابية على الناس فى المجتمع غير المسلم . وهذه المهمة أو النداء هى الدعوة . وفى منظور الإسلام كطريقة شاملة للحياة ، وعلى نحو ما أعرب عنه أحد الزعماء المسلمين ، « أن الحياة فى خضوع لله لا يمكن أن تتحقق بالكامل ما لم يشاركنا الناس الآخرون فى مسعانا ، وما لم يحيى المجتمع بأكمله فى خضوع . ومن ثم فإن دعوة الآخرين إلى الانضمام إلى مسيرتنا ، ألا وهى « الدعوة » ، جزء أساسى من إسلام المرء »[٢٠] .

ويمثل أداء الشهادة على المجتمع بديلا إسلاميا تقليديا لنوعى الهجرة ، سواء الانسحاب الاجتماعى أو المهاجرة . ويربط إسماعيل الفاروقى هذا المفهوم للدعوة بنوع خاص من الهجرة ، ناظرا إلى المسلمين فى الغرب على أنهم قاموا بهجرة *إلى* الغرب ، بدلا من الوعظ بضرورة قيامهم بالهجرة من المجتمع الغربى . وكان يطالب حسب هذا المفهوم بالقيام بدعوة نشيطة . وقد حث الفاروقى المسلمين فى الغرب على النظر إلى أنفسهم باعتبارهم « سفراء للإسلام » مكلفين بجلب الإسلام إلى المجتمع الغربى . وقد قال فى خطبة لمسلمين يعيشون فى الغرب « نريد أن نحيا كما لو أننا .. صحابة محمد ﷺ من مكة إلى المدينة ... هذه ' مدينتنا ' ، لقد وصلنا ، نحن هنا . وحيث إنكم فى ' المدينة ' الآن ، فما هى مهمتكم ؟ .. إن مهمتكم .. الإنقاذ ، خلاص الحياة ، تحقيق قيم الكرامة والطهارة والعفة ، كل مظاهر العزة التى يقدر عليها البشر »[٢١] .

ورؤية الغرب بوصفه « مدينة » المسلمين الأمريكيين المعاصريين رؤية قوية – فإنها تذكر بالجهود التى بذلها المسلمون الأوائل لخلق مجتمع إسلامى فى مكان لم يكن يوجد مثله فى أيام النبى محمد ﷺ . وتتمثل المهمة فى أنه إذا كان المسلمون الأوائل استطاعوا تغيير مجتمع شبه الجزيرة العربية غير المسلم ، فينبغى أن يكون بمقدور المسلمين المعاصرين أن يغيروا أيضا المجتمع الذى قدموا إليه . وبالنسبة للشخص الذى قد يقول إن المهمة كبيرة جدا ، هناك ما يذكرنا بأن « الفرد مشرب برسالة ، وأن الدعوة قد تبدو كيانا قليل الشأن وغير فعال ، ولكن ألم يكن هناك داعية واحد فقط فى مكة ؟ قد تقول : ولكنه كان نبيا . نعم ، ولكنه القدوة »[٢٢] .

ويمثل هذا النوع من الفكر الأساس لبيان عن الدعوة الإسلامية والهوية داخل مجتمع الغرب العلمانى غير المسلم . وهو يتجاوز إشارات المعلمين المسلمين التقليديين الذين يحثون على الهجرة من المجتمعات غير المسلمة لتجنب تناقضات محاولة الالتزام بالإسلام كطريقة للحياة فى مجتمع يصعب ذلك فيه . وهو يحدد هدفا بعيد المدى للمسلمين بتغيير المجتمع ، ولكنه لا يصر بالضرورة على إنجاز الهدف فورا ؛ وييسر للمسلمين

امتلاك شعور بالدعوة الإسلامية فى الوقت الذى يشاركون فيه فى نظام اجتماعى غير إسلامى .

والقضايا الإسلامية التقليدية بالنسبة للمسلمين فى الولايات المتحدة هى تلك المتصلة بالإسلام كطريقة للحياة . ورغم أن الكثير من الأوجه العامة لهذه القضايا مماثلة للقضايا التى يثيرها كون المرء مسيحيا أو يهوديا فى مجتمع أمريكى ، فإن هناك صفات إسلامية معينة تعطى لهذه القضايا لمحة مميزة بالنسبة للمسلمين . واستجابة لهذه التحديات ، تكتسب المفاهيم الإسلامية الأساسية كالهجرة والجهاد والدعوة مضامين جديدة فى الوقت الذى تحتفظ فيه بكثير من مغزاها التقليدى . والهجرة الطائفية والهجرة الفعلية ليستا بديلين فعالين بالنسبة لمعظم المسلمين الأمريكيين . وبدلا من ذلك ، يبدو أن الجهاد غير القتالى والدعوة هما أكثر الاستجابات الإسلامية التقليدية فعالية بالنسبة للمسلمين الأمريكيين المعاصرين .

قضايا الإسلام والحداثة الأمريكية

بالإضافة إلى القضايا الإسلامية التقليدية التى تثار بالنسبة للمسلمين الذين يعدون أقليات ، فإن المسلمين فى الولايات المتحدة يواجهون قضايا معقدة تثيرها التحولات الاجتماعية الكبرى فى تاريخ العالم المعاصر . ويخلق بزوغ مجتمع ما بعد الصناعة أو ما بعد الحداثة مشاكل خاصة . وقد تعين على جميع العقائد ، وليس الإسلام فحسب ، أن تواجه الظروف التى يخلقها تحديث المجتمعات وأن تتلاءم معها . ويعتقد بعض الناس أن هناك تعارضا متأصلا فيما بين جميع « الديانات التقليدية » وبين الحداثة ، ويرى آخرون أن تلك العقائد لا يمكنها أن تتوافق مع حاجات المجتمع الحديث إلا إذا تغيرت تغيرا واضحا .

وتمثل الظروف المفعمة بالفاعلية للجماعات الإسلامية فى الولايات المتحدة دحضا له مغزاه لتلك الأنواع من الادعاءات الجازمة عندما تطبق على الإسلام . إذ تستطيع الجماعات الإسلامية أن تبقى وتزدهر فى أقل مجموعة متنوعة من السياقات فى المجتمع الأمريكى . ومن المؤكد أن هناك مشاكل فى الوفاء بالالتزامات الإسلامية وسط المجتمع العلمانى ، إلا أنه يمكن حل هذه المشاكل بطرق كثيرة .

بيد أن من المهم تجاوز هذه الملاحظات وصولا إلى التطور الطويل الأجل للعقيدة والدين فى الولايات المتحدة (وفى العالم بصفة عامة حقيقة) . إن التطور الرئيسى يجرى صوب ما أسماه بعض الناس عقيدة ما بعد الحداثة[٢٣] . فهناك ابتعاد عن المنظور العلمانى وشعور متنام فى الجماعات الدينية الكبرى بالأبعاد الاجتماعية وبالالتزامات المترتبة على عقائدها .

وعلى الصعيد العالمى ، كان للتقاليد الدينية الكبرى دور واضح آخذ فى الزيادة على الساحة السياسية . وقد كانت قوى البعث الإسلامى هامة جدا فى هذا الشأن ، على الرغم من أن بروز « لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية » والأدوار التى قامت بها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية فى بولندا وأماكن أخرى ، تبين أن هذا الاتساع فى نطاق الدين ليس ببساطة ظاهرة إسلامية . ونجد أحد الأوجه الهامة لذلك الأمر ماثلا فى مجالات تتجاوز ما هو سياسى محض . فقد أصبحت المضامين المعنوية والأخلاقية للعلوم مواضيع هامة للمحاورة فى الجمعيات التى كان يُنظر فيها إلى العلم بشكل تقليدى على أنه نشاط « متحرر من قيود القيم » .

وبعد الحرب العالمية الثانية بقليل ، حدد أرنولد توينبى مساهمات خاصة يمكن للإسلام أن يقوم بها فى الحياة الاجتماعية « للمجتمع الكبير » العالمى البازغ . وارتأى توينبى ، الذى كان يكتب فى أواخر الأربعينات ، أن الوعى العنصرى للمجتمع الغربى الحديث مصدر خطر على البشرية ، وأن رسالة الإسلام وإنجازاته فى هذا المجال مصدر قوة محتملة يمكن أن « تفصل فى هذه القضية لصالح التسامح والسلم »[٢٤] . وعلى الرغم مما قيل من أن أناسا من أمثال توينبى[٢٥] قد اسبغوا على الإسلام طابعا مثاليا ، فإن الإسلام وفر فى سياق المجتمع الأمريكى طريقة للتحرك ضد بعض أوجه العنصرية على الأقل . فرسالة الإسلام هيأت السبيل أمام مالكوم إكس للفكاك ليس فقط من عنصرية الأمريكى الأبيض ، وإنما أيضا من حركة « المسلمين السود » المبكرة ، والتى كان يقودها اليجا محمد . لقد وفر الإسلام منظورا جديدا لأخلاقية الهوية والتعددية البازغة فى السياق الأمريكى .

إن المثل الأعلى الإسلامى المتعلق بإبلاغ طريقة الحياة الشاملة بواسطة الوحى الإلهى ينسجم مع الحركات الأوسع للوعى المعنوى فى الولايات المتحدة . ولدى المسلمين فى الولايات المتحدة فرصة خاصة قامت الفعاليات المسلمة بصياغتها فى مفاهيم الدعوة . وقد قال إسماعيل الفاروقى ، على سبيل المثال : « إذا ما نظرت إلى ذلك على أنه حدث فى تاريخ العالم فإنك سترى أن الله سبحانه وتعالى قد أعد مسيرة التاريخ لكى ترحب بك فى الغرب .. إن الله سبحانه وتعالى .. إذ أتى بك إلى هنا قد اختط لك مهمة ، بعثة جديدة ، وهذه البعثة هى إنقاذ الغرب »[٢٦] . وتذكر سوزان حنيف فى ختام تقديمها للإسلام « وإذ يستمر عدد المسلمين من الأهالى الأصليين والمهاجرين فى الزيادة فى العالم الغربى ، فمن المأمول أن يقدموا مساهمات ذات شأن فى المجتمعات التى يعيشون فيها ، جنبا إلى جنب مع من هم على شاكلتهم فى الرأى ، وذلك بالتعريف بوجهة نظر الإسلام ، والاستفادة من التراث الهائل من تعاليمه للعمل على إيجاد حلول للمشكلات والمعضلات الخطيرة الكثيرة التى تواجه البشرية »[٢٧] .

وتشير هذه البيانات إلى نوعين مختلفين شيئا ما من القضايا الإسلامية التى تواجه

المسلمين فى الولايات المتحدة . أولا ، هناك القضايا التقليدية المتعلقة ببقاء الجماعة فى سياق أقلية . فالإسلام كطريقة للحياة يتطلب أشياء معينة يكون من الصعب فى بعض الأحيان أداؤها فى سياق مجتمع علمانى . ففى هذا السياق يكون لمفاهيم من قبيل الهجرة والجهاد الدينى والدعوة معنى خاص ، وتمثل التزامات على المسلمين .

وثانيا ، هناك القضايا الكبرى المتعلقة بمهمة الإسلام فى التاريخ العالمى المعاصر . ومع دخول المجتمعات الحديثة إلى عصر ما بعد الحداثة ، تنشأ قضايا جديدة ، ولابد من استحداث نهج جديدة . وفى هذا الصدد ، هناك ابتعاد عن النهج الحداثية – العلمانية القديمة . والنظرات الشاملة للعالم التى تنظر إلى العقيدة والممارسة بوصفهما طريقة شاملة للحياة قد يكون لديها مساهمة معينة تقوم بها . والمسلمون الأمريكيون فى وضع خاص ولديهم تحد خاص للعثور على طرق تجعل مجتمع ما بعد الحداثة فى الولايات المتحدة يعكس التقاليد اليهودية – المسيحية – المسلمة التى يتشاطرها معظم الأمريكيين .

الهوامــش

١ - Yvonne Yazbeck Haddad and Adair T. Lummis, *Islamic Values in the United States* (New York : Oxford University Press, 1987) p. 155.

٢ - انظر على سبيل المثال المناقشة الواردة فى John P. Rasmussen, ed., *The New American Revolution : The Dawning of the Technetronic Era* (New York : John Wiley, 1972), Part 1.

٣ - انظر على سبيل المثال Harvey Cox, *Religion in the Secular City : Toward a Postmodern Theology* (New York : Simon and Schuster, 1984); and Stephen Toulmin, *The Return to Cosmology : Postmodern Science and the Theology of Nature* (Berkeley : University of California Press, 1982).

٤ - انظر على سبيل المثال Suzanne Haneef, *What Everyone Should Know About Islam and Muslims* (Chicago : Kazi, 1982), p. vii ; and Michael Gilsenan, *Recognizing Islam : Religion and Society in the Modern Arab World* (New York : Pantheon, 1982), chap. 1.

٥ - Gilsenan, *Recognizing Islam*, p. 17.

٦ - انظر على سبيل المثال المناقشة الواردة فى Robert N. Bellah, *The Broken Covenant, American Civil Religion in Time of Trial* (New York : Seabury, 1975); and Duncan Howlett, *The Fourth American Faith* (Boston : Beacon, 1968).

٧ - يمكن العثور على ملخص مفيد لآراء كثير من المنظمات المنغمسة فى قضية الصلاة فى المدارس فى : Patricia Theiler, "Should States Be Permitted to Allow a Formal Moment of Silence in the Classroom?" *Common Sense* 1:1 (Jan.- Feb. 1985), 35-39.

٨ - Haneef, *What Everyone Should Know*, p. 43.

٩ - يمكن العثور على مختصر وجيز لهذه المبادىء فى : *1983 Annual Survey of American Law*, published by New York University School of Law. والدعاوى الهامة فى إثبات هذه الحالة هى : *Price v. Johnston*, 334 U.S. 266 (1948); *Cooper* v. *Pate* 378 U.S. 546 (1964); *Cruz* v. *Beto*, 405 U.S. 319 (1972); *Pell* v. *Procunier*, 417 U.S. 817 (1974).

١٠ - انظر على سبيل المثال : Bryan Wilson, *Religious Sects* (New York : McGraw-Hill, 1970).

١١ - انظر على سبيل المثال Saad Eddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups : Methodological Note and Preliminary Findings"; and Nazih N.M. Ayubi, "The Political Revival of Islam : The Case of Egypt." وكلاهما في *International Journal of Middle East Studies* : 12:4 (1980).

١٢ - تناقش بعض قضايا ومصادر هذا الموضوع في John O. Voll, "The Mahdi's Concept and Use of 'Hijrah'," *Islamic Studies*, 26:1 (1987).

١٣ - يمكن العثور على مناقشة مثيرة للاهتمام للعلاقات بين حركات العودة الإفريقية والمنظمات الإسلامية المبكرة في Clifton Ernest Marsh, "The World Community of Islam in the West : From Black Muslims to Muslims (1931-1977)" (Ph.D. dissertation, Syracuse University, 1977), chap. 3.

١٤ - Yvonne Y. Haddad, *A Century of Islam in America* (Washington, D.C.: American Institute for Islamic Affairs, 1986), p. 1

١٥ - انظر على سبيل المثال المناقشة الواردة في John Obert Voll, "Soviet Central Asia and China : Integration or Isolation of Muslim Societies," in *Islam in Asia : Religion, Politics and Society*, ed. John L. Esposito (New York : Oxford University Press, 1987).

١٦ - للاطلاع على عرض مقروء على نطاق واسع لهذا النوع من التحليل انظر Syed Qutb, *Milestones*, trans. S. Badrul Hasan (Karachi : International Islamic Publishers, 1981).

١٧ - S. Abul A'la Maududi, *The Process of Islamic Revolution* (Lahore : Islamic Publications, 1977) pp. 17-21 and passim.

١٨ - *New York Times*, February 25, 1988.

١٩ - *New York Times*, September 26, 1988.

٢٠ - Khurram Murad, *Da'wah Among Non-Muslims in the West* (Leicester : The Islamic Foundation, 1986/1406), p. 12.

٢١ - Ismail R. Faruqi, "The Path of Dawah in the West," *The Muslim World League Journal* 14: 7-8 (Rajab-Shaban 1407/March- April 1987), 56.

٢٢ - Murad, *Da'wah Among Non-Muslims*, p. 14.

٢٣ - انظر على سبيل المثال Cox, *Religion in the Secular City*.

٢٤ - Arnold Toynbee, *Civilization on Trial* (London : Oxford University Press, 1948; reprinted with *The World and the West*. (New York : Meridian Books, 1958), p. 182.

٢٥ - Bernard Lewis, *Race and Color in Islam* (New York : Harper & Row, 1970), pp. 1-6 and passim.

٢٦ - Faruqi, "The Path of Dawah in the West," p. 55.

٢٧ - Haneef, *What Everyone Should Know*, p. 184.

الفصل الخامس عشر

السياسة الخارجية الأمريكية فى الشرق الأوسط وتأثيرها على هوية المسلمين العرب فى الولايات المتحدة

إيفون يزبك حداد

تأثرت الهوية الإسلامية فى الولايات المتحدة بالبيئة الأمريكية بصفة عامة ، وبالتجارب الفردية والجماعية للمهاجرين فى شتى المحليات الأمريكية خلال المائة سنة الأخيرة ؛ كما أنها تحددت بفعل المدركات الذاتية المتمايزة التى يحملها المهاجرون معهم إلى الولايات المتحدة[١] . وتتضح أبعاد هذه الهوية وتتشكل يوميا بفعل المعاملة التى يلقاها المسلمون فى أماكن إقامتهم وعملهم[٢] ، وفى المدارس[٣] ، ومن قبل المحاكم[٤] ؛ كما أنها تتغير وتتحور مرارا نتيجة للتمييز الذى يعانونه أثناء معالجتهم للتخيلات التى يسقطها عليهم المجتمع المضيف فى الأدب[٥] ، والسينما[٦] ، ووسائل الإعلام[٧] . وقد تم تشكيل هذه الهوية ، بطريقة مثيرة للغاية ، خلال العقود الأربعة الماضية بفعل تقلبات السياسة الخارجية الأمريكية فى الشرق الأوسط ، وعلاقات أمريكا مع البلدان الإسلامية فى مختلف أنحاء العالم[٨] .

تضم جماعة المسلمين فى الولايات المتحدة ضروبا من الناس من أكثر من ستين أمة يمثلون خلفيات لغوية ووطنية وعنصرية مختلفة ؛ وقد هاجروا إليها فى موجات عديدة بما يعكس التغيرات فى سياسة الهجرة الأمريكية ، علاوة على التقلبات الاجتماعية ـ السياسية والاقتصادية فى الخارج . ويمثل المسلمون ، مثلهم فى ذلك مثل المهاجرين الآخرين ، مصالح وأهدافا لا تعد ولا تحصى . وقد أقدموا على الهجرة سعيا وراء التمتع بشتى المنافع التى توفرها الولايات المتحدة : تعزيز الوضع الاقتصادى والاجتماعى ، والملاذ السياسى ، والحرية الدينية . وقد عملوا على مر السنين على تشكيل وإعادة تشكيل منظماتهم الاجتماعية والدينية كيما تعكس المصالح المتغيرة والاهتمامات المتنامية لأعضاء جماعتهم . وتؤثر مجموعة متنوعة من العوامل بشدة على

تشكيل هويتهم[٩] ، وتبحث هذه الدراسة من بينها جانبا هاما على وجه الخصوص - ألا وهو تأثير السياسة الخارجية الأمريكية فى الشرق الأوسط . ورغم أن من الواضح أن أهمية هذا العامل تتزايد فى صياغة وعى إسلامى أمريكى فيما بين مختلف المجموعات العرقية والقومية التى تشكل جماعة المسلمين فى الولايات المتحدة ، فإن هذه الدراسة تركز على أولئك الأشخاص الذين يبدو أن الأمر يمسهم بصفة مباشرة ، أعنى المهاجرين من البلدان العربية .

وقد بدأت الهجرة من العالم العربى إلى الولايات المتحدة حوالى عام ١٨٨٠ واستمرت حتى الوقت الحاضر . وقد جلبت كل موجة من الهجرة معها الهوية المميزة التى أفرزها جيلها . ومع مطلع القرن الحالى ، كان المسلمون القادمون من بلدان عربية يعرفون بأنهم « رعايا عثمانيون » . وقد شكلت التجربة الاستعمارية هويتهم من حيث تحديد الانتساب إلى دول قومية معينة ؛ فقد كان ينظر إليهم على أنهم سوريون ولبنانيون وفلسطينيون وأردنيون ، وهلم جرا . ومؤخرا جدا ، عرَّف هؤلاء المهاجرون أنفسهم أولا بالانتساب إلى القومية العربية التى كانت غالبة فى فترة ما بعد الحقبة الاستعمارية ، وبعد ذلك إلى ظاهرة « الاتجاه الإسلامى » الأحدث عهدا[١٠] .

وجلب المهاجرون معهم أيضا مدركات بلدانهم الأصلية عن الولايات المتحدة إبان زمن هجرتهم . وحتى الخمسينات كانت الولايات المتحدة بالنسبة للكثيرين أرض الفرص حيث « ينمو الذهب على أغصان الشجر » ، ونموذجا للفضيلة على حد سواء . وكانت شهرتها تقوم ، من عدة أمور ، على تبنى الرئيس ويلسون فى عام ١٩١٩ لحق الشعوب المقهورة فى تقرير المصير . فكان ينظر إلى أمريكا بوصفها نصير نظام سياسى عالمى قويم يمنح المجتمعات الوطنية حق الاستقلال وحرية اختيار أشكال حكمها[١١] .

السياسة الخارجية الأمريكية فى الشرق الأوسط

اضطلعت الولايات المتحدة بدور نشيط فى شؤون الشرق الأوسط منذ نحو أربعين سنة مضت . إذ أن أمريكا ، بدافع من التيقظ ضد التسلل الشيوعى وتلهفا منها على ملء ما كان يعتبر « فراغا » فى المنطقة ، أعلنت من خلال « مبدأ ترومان » (١٩٤٧) أن سياستها الخارجية هى الاحتواء . وقد تمترست الولايات المتحدة فى غضون توليها لقيادة العالم الحر فى الخمسينات بعقلية الحرب الباردة التى قسمت البشرية إلى معسكرين : الدول الحرة والدول الشيوعية . وكان يُنظر إلى بلدان العالم الثالث بشكل متزايد على أنها أغراض للتلاعب ، ونظر إليها نظرة متدنية كدمى محتملة يجرى استمالتها أو رشوتها أو الضغط عليها أو تملقها أو المناورة بها كعملاء للقوى الكبرى . ولم تكن هذه العقلية لتمنح تلك الدول عموما أى تقدير مستقل للأمور ، أو مصالح محلية ، أو هوية

مستقلة أو عزة قومية ما لم يكن ذلك متصلا بشكل ما بوضع التبعية للولايات المتحدة أو الاتحاد السوفيتي . وقد أصرت الولايات المتحدة على أنه ينبغي للدول أن تختار الولاء لإحدى الدولتين العظميين ، فتلبي أوامرها وتفي بمصالحها . وهو اختيار اقتضاه استقطاب القوة المسلحة .

وكانت كل إدارة من إدارات الولايات المتحدة تصدر الواحدة تلو الأخرى مبدأ جديدا وتدافع عنه بوصفه متسقا مع السياسات والإجراءات السابقة للحكومة الأمريكية ، وبوصفه توضيحا متواصلا للقيم الأمريكية المعلنة بشأن الديمقراطية والحرية . بيد أنه كان يُنظر في الشرق الأوسط إلى هذه المبادىء الرئاسية على أنها متنافرة بشكل متزايد مع هذه القيم ، وتعطي انطباعا بتآكل تأييد أمريكا لها . وانتهى الأمر بجماعة المسلمين إلى أن ترتاب في أن التبرير النفعي لأعمال معينة يقوم بدور رئيسي في استحداث السياسات المتعاقبة .

وكان مبدأ ترومان لعام ١٩٤٧ قد وعد بتأييد الولايات المتحدة للشعوب الحرة التي كانت تقاوم « محاولات استعبادها من قبل أقليات مسلحة أو بواسطة ضغوط خارجية » . وكان لا بد لهذا الوعد ، في نظر الكثير من المهاجرين من العالم العربي ، أن يؤهل الفلسطينيين للحصول على التأييد الأمريكي لمقاومتهم للعصابات الإرهابية اليهودية الأجنبية المسلحة ، مثل الهاجاناه وشتيرن وإرجون ، التي كانت تحاول تشريدهم . وبالتالي ، فعندما اعترف الرئيس ترومان في ١٥ مايو ١٩٤٨ بدولة إسرائيل بعد إحدى عشرة دقيقة من إعلان بن جوريون لتأسيسها ، فإن الأمريكيين العرب رأوا أن هذا الاعتراف يتجاهل آمال الشعب العربي بل وحقوقه[١٢] . وقد مزق الاعتراف صورة القيم السياسية الأمريكية التي لم يكن يتعلق بها العرب خارج أمريكا فحسب ، وإنما الجماعات المهاجرة إليها أيضا .

وقد استهل اعتراف ترومان بإسرائيل أربعين سنة من السياسة الخارجية الأمريكية في الشرق الأوسط ، وأسفر عما يعتقد المسلمون بأنه ظلم وقع على الشعب الفلسطيني ، وذلك بغية الفوز في الانتخابات في المقام الأول . ويقال إن ترومان فسر عمله بالكلمات التالية : « إنني آسف يا سادة ، إذ كان لزاما أن أستجيب لمئات الآلاف من المتلهفين إلى نجاح الصهيونية ، وليس لدى مئات الآلاف من العرب في دوائري الانتخابية »[١٣] . وقد جزع المهاجرون أيضا من جراء الضغط الشديد الذي مارسه الوفد الأمريكي في الأمم المتحدة على البلدان الأخرى لكسب التأييد لدولة إسرائيل .

وقد غُلف اعتراف أمريكا بإسرائيل ، وتأييدها المستمر لهذه الدولة ، بمبررات أخلاقية وأيديولوجية . وأحس العرب بخيبة أمل إزاء اللغة التي استخدمتها الإدارة الأمريكية للدفاع عن سياستها وأعمالها في الشرق الأوسط ، ورأوا فيها قناعا يخفي التحايل والازدواجية والنفاق . ومن الواضح أن أهداف السياسة الخارجية الأمريكية

المعلنة فى الشرق الأوسط منذ ١٩٤٧ ظلت تحكمها الاعتبارات الداخلية بغض النظر عن تناقضاتها الجلية مع القيم الأمريكية الراسخة[١٤] . وقد كانت هناك بعض الاستثناءات التى استمد منها المسلمون العرب أملا مؤقتا . فاستعداد أيزنهاور لممارسة الضغط الأمريكى لكفالة انسحاب بريطانيا وفرنسا وإسرائيل من سيناء عقب حرب ١٩٥٦ أصبح العلامة الفارقة التى يحكم العرب بها على الولايات المتحدة . وكان أيزنهاور قد ذكر على شاشة التليفزيون الوطنى يوم ٢٠ فبراير ١٩٥٧ : « إذا ما وافقنا على أن الهجوم المسلح يمكن أن يكون هو النهج السليم لكى يحقق من خلاله المعتدى أغراضه فإننى أخشى أن نكون قد أعدنا بذلك عقارب النظام الدولى إلى الوراء »[١٥] . وقد نُظر إلى موقفه على أنه دليل على أن أمريكا لا تستطيع فقط أن تؤثر على السياسات فى إسرائيل ، وإنما تستطيع أيضا ، إذا ما حظيت برئيس قوى ، أن تخلص لالتزاماتها المعنوية والأخلاقية وللمثل العليا لنظام أخلاقى دولى لا يولى اعتبارات للسياسات الحزبية .

ويمكن النظر إلى حرب ١٩٦٧ بوصفها حدا فاصلا فى العلاقات العربية - الأمريكية . وقد جاءت بعد فترة قامت فيها حكومة جون كنيدى الديموقراطية (أول رئيس أمريكى يبيع الأسلحة لإسرائيل) بإصدار « مبدأ كنيدى » الذى يؤكد « سنتصرف فورا وبحسم ضد أى دولة فى الشرق الأوسط تهاجم جيرانها » . وقد عمل ليندون جونسون بإرساله أسلحة هجومية أمريكية إلى إسرائيل على تغيير سياسة الإنصاف التى كان يتبناها أيزنهاور . وقد وقر فى أذهان الكثير من المسلمين الأمريكيين أن استعداد أمريكا الجلى للتخلى عن مبدأ أيزنهاور الذى يقضى بأنه لا ينبغى السماح للدول بالتشبث بالأرض التى تحتازها بالحرب ، هو السبب المباشر للظروف الحالية فى الشرق الأوسط . ويتزايد النظر إلى الإذعان الأمريكى للضغوط اليهودية للاحتفاظ بتلك الأراضى على أنه متصل مباشرة بعاملين ثابتين : خضوع الحكومة لمساءلة دوائر النفوذ اليهودية ، والتصلب الإسرائيلى[١٦] .

وقد عملت الحكومات الأمريكية المتعاقبة منذ حرب ١٩٦٧ على استرضاء العرب بشأن حقوق الفلسطينيين فى الأراضى المحتلة ، فى نفس الوقت الذى كانت تزود فيه إسرائيل بالدعم الاقتصادى والعسكرى للإبقاء على الاحتلال . ففى ٩ ديسمبر ١٩٦٩ ، صرح ويليام روجرز ، وزير خارجية ريتشارد نيكسون ، بأن سياسة الولايات المتحدة ترفض مساندة التغييرات فى الحدود السياسية المعترف بها ، والتى تنفذ عن طريق الغزو ، فيما عدا التغييرات الطفيفة المتفق عليها لدواعى الأمن المتبادل . وقال : « إننا لا نساند نزعة التوسع . ونحن نعتقد بأنه يجب سحب القوات حسبما ينص عليه القرار . إننا نساند أمن إسرائيل وأمن الدول العربية أيضا . إننا نؤيد سلما دائما يقتضى الأمن لكلا الجانبين »[١٧] . بيد أنه ، فى واقع الأمر ، انحرف تنفيذ السياسة الخارجية الأمريكية فى الشرق الأوسط بحدة عن خطة روجرز . وقد اتسم العقدان الأخيران

بالإحباط الذى أصاب العرب والمسلمين فى أمريكا والشرق الأوسط فى غضون محاولتهم فهم ما أصبح يوصف بشكل متزايد بأنه « النفاق » الأمريكى فى الشرق الأوسط . ويبدو أن نيكسون نفسه كان يعى هذا النفاق عندما كتب فى مذكراته « كنت أعلم أن خطة روجرز لا يمكن أن تنفذ بالمرة ، غير أننى كنت أعتقد أن من المهم أن ندع العالم العربى يعلم أن الولايات المتحدة لن ترفض تلقائيا قضيته المتعلقة بالأراضى المحتلة ... »[١٨]

وقد اتصفت السبعينات بالأسى المتزايد فى الدوائر العربية مما عجل بقيام منظمة التحرير الفلسطينية بهجمات ضد أهداف إسرائيلية أسفرت عن زيادة المشاعر المعادية للعرب فى الولايات المتحدة . وأخضعت خطة عرفت باسم « عملية بولدر » الأمريكيين العرب لمراقبة مكتب التحقيقات الفيدرالى ، وأفضت إلى صدور بعض البيانات الطائشة من زعماء أمريكيين ، بما فى ذلك الاتهام العلنى الذى وجهه جيرالد فورد ، الذى كان فى ذلك الحين عضوا فى الكونجرس ، بأن الأمريكيين العرب عملاء للصين الشيوعية .

واستمرت سياسة الكيل بمكيالين الملحوظة فى عهد حكومة جيمى كارتر ، وبلغت ذروتها فى اتفاق كامب ديفيد . وينظر العرب إلى هذا الاتفاق ، الذى أشاد به الغرب أيما إشادة ، على أنه إسفين لتقسيم العالم العربى ، وعزل مصر ، وإطلاق يد إسرائيل فى إعادة رسم خريطة الشرق الأوسط[١٩] . وقد بدا أن الرئيس كارتر أيد فى وقت مبكر من رئاسته فى بيان علنى أصدره فى بلدة كلينتون بولاية ماساتشوسيتس حق الفلسطينيين فى تقرير المصير ، فقال « يجب أن يكون هناك وطن مخصص للاجئين الفلسطينيين الذين قاسوا لسنوات كثيرة جدا »[٢٠] . بيد أنه يبدو أن إسرائيل افترضت بعد اتفاق كامب ديفيد أن لها الحق فى مواصلة إنشاء المستوطنات فى الضفة الغربية بمصادرتها للأراضى العربية . وأذعن كارتر لذلك تحت ضغط قوى وصريح من دوائر النفوذ الإسرائيلى ، وبشكل أثار خيبة أمل شديدة لدى جماعة المسلمين الأمريكيين[٢١] .

وفى حين استطاعت حكومات أخرى أن تحافظ على مسحة ما من الإنصاف مهما بدا سطحيا إلا أن حكومة ريجان لم تعبأ إلا نادرا بتمييز نفسها عن المصالح الإسرائيلية[٢٢] . وقد تولى رونالد ريجان الرئاسة خلال فترة تصاعدت فيها المخاوف من « الأحوال الإسلامية » . فقد كان سقوط الشاه وتأسيس جمهورية إيران الإسلامية ، بالاقتران مع احتجاز الطلاب الإيرانيين للرهائن الأمريكيين لمدة ٤٤٤ يوما ، أمورا تنقلها بشكل مثير للانتباه الصحافة الأمريكية التى كانت تميل إلى لوم الإسلام والمسلمين عن كل ما يتعارض مع مصالح أمريكا . وقد تلاعب ريجان بهذه المخاوف أثناء فترة حكمه لكى يكسب تأييد الشعب الأمريكى لسياساته[٢٣] . وكانت فترة رئاسته فترة من الإجهاد النفسى الشديد بالنسبة لجماعة المسلمين فى الولايات المتحدة[٢٤] . وكانت بيانات بعض أعضاء حكومته تعتبر عنصرية ومهينة للعرب والمسلمين ، كما اعتبر أن وضع نظرة الإدارة فى هالة دينية من الصلاح المسيحى ـ اليهودى ، وتعميق هذا الإدراك يبغيان طمس الإسلام وإخماد جذوة الحماس الإسلامى .

وقد تفاقم هذا الإدراك بفعل تقارير وسائل الإعلام من عداوة النظام الإيرانى العنيدة تجاه الولايات المتحدة . ثم إن ريجان - الذى وصل إلى السلطة مستفيدا من المآسى المعنوية التى واجهت كارتر ، وتردده الواضح فى التعامل مع إيران ، الأمر الذى أصبح رمزا للعجز الأمريكى - قد بدأ رئاسته بما اعتبر استهزاء سمجا بالإسلام والمسلمين . ففى مقابلة صحفية مع مجلة « *تايم* » فى نوفمبر ١٩٨٠ ، نقل عنه قوله إن المسلمين يؤمنون بأن طريق الوصول إلى الجنة هو أن يفقدوا حياتهم فى قتال المسيحيين واليهود . ولم تلق اعتراضات جماعة المسلمين الأمريكيين على هذا البيان آذانا صاغية[٢٥] . ولم تبدد البيانات والسياسات المتعاقبة المعلنة أثناء فترة حكمه هموم المسلمين ، وإنما كثفتها ، إذ أصبحت الحكومة أكثر تورطا فى المغامرات الإسرائيلية فى لبنان والعراق وتونس وإيران . وقرابة نهاية حكم ريجان أسفر هذا الانغماس عن تحول تصور ريجان لما يسميه « امبراطورية الشر » ، والتى كان يشعر بأنه مطالب بدحرها ببطولة ، من الشيوعية إلى الإسلام .

ويبدو واضحا أن ريجان قد عمل عند توليه منصبه ، هو وأول وزراء خارجيته ، ألكسندر هيج ، على تبنى وجهة النظر الإسرائيلية عن الشرق الأوسط . فقد أعلنا أن حجر الزاوية فى السياسة الخارجية للولايات المتحدة سيتحول من هموم حقوق الإنسان إلى مكافحة الإرهاب . وفى غضون ذلك ، غلفت الولايات المتحدة تدخل إسرائيل فى لبنان ومغامراتها ثقيلة الوطأة هناك بهالة من الاستحسان . (كانت الحكومة الإسرائيلية قد تبنت أسلوب الإشارة إلى الفلسطينيين بوصفهم إرهابيين مما أفضى إلى إضفاء المشروعية على جميع السياسات الإسرائيلية الخاصة بتدمير البيوت ، والقصف العشوائى ، والترحيل والطرد بوصفها سبلا للرد على الإرهاب) .

وكان جورج شولتز ، الذى خلف هيج كوزير للخارجية ، أقوى مؤيدى مكافحة الإرهاب ، وعادة ما كان يشن أعنف هجماته على الأنشطة الإرهابية أمام الجماهير الصهيونية . وقد دأبت حكومة ريجان على استخدام سياسة الليكود فى الإشارة إلى الفلسطينيين بوصفهم إرهابيين وليس كشعب . وأعلن الوزير شولتز أنه يحبذ النمط الإسرائيلى فى التعامل مع الإرهابيين ، مما أفضى إلى إنشاء « معهد جوناثان » لمكافحة الإرهاب بمساعدة من مصادر صهيونية . وكان كتاب سفير إسرائيل لدى الأمم المتحدة عن الإرهاب نصا تتعين قراءته من جانب أعضاء الحكومة . وحتى مداولات أعضاء حكومة ريجان كانت تتقرر بفعل ما يقوله الإسرائيليون لهم أنها أسئلة يجوز توجيهها ، وأجوبة يجوز التفكير فيها ، وخيارات يجوز اتباعها . وكانت إسرائيل تعتبر شريكة أمريكا من حيث كونها هدفا للإرهاب . ونتيجة لذلك ، وبما ترتب عنه من عواقب مؤسفة للمسلمين الأمريكيين ، فإن المجتمع التعددى الأمريكى أصبح يعرَّف من قبل الحكومة على نحو متزايد بأنه مجتمع يهودى - مسيحى .

وقد تعززت صورة أمريكا كأمة تخشى الإسلام وتكرهه من جراء سلسلة من الأحداث وحلقة من ردود الفعل الأمريكية ، عجل بها بصفة عامة التورط الأمريكي في الحرب الإسرائيلية في لبنان . ويمكن ذكر الشواهد التالية :

● ارتكبت في عام ١٩٨٢ مذابح في معسكري اللاجئين في صبرا وشاتيلا قتل فيها أكثر من تسعمائة مدني فلسطيني . وقد روعت جماهير المسلمين في كافة أنحاء العالم من جراء ما أسماه مسلم أمريكي بأنه « مؤامرة الصمت » إزاء هذه الفظائع . ورغم ما قيل في الرد على ذلك من أن دور الإسرائيليين كان مقصورا فيما يرجع على توجيه عملية التدخل بينما قام الكتائبيون بارتكاب الفظائع ، فإن الولايات المتحدة تعتبر مسئولة ، ليس فقط لأن الأسلحة والأموال والتأييد السياسي الأمريكي هي التي مكنت الإسرائيليين من تسهيل تلك الأعمال ، ولكن ، وهو الأهم ، أن الولايات المتحدة كانت قد ضمنت أمن السكان المدنيين في المعسكرات ضد مثل تلك الفظائع . وعلاوة على ذلك ، ففي حين أن لجنة كاهان (اللجنة الإسرائيلية العليا عام ١٩٨٣) قررت أن العديد من الجنرالات الإسرائيليين سمحوا بارتكاب الفظائع ، فإن الحكومة الأمريكية قبلت أوراق اعتماد أحدهم ، الجنرال آموس يارون ، الذي عين ملحقا عسكريا في السفارة الإسرائيلية على الرغم من احتجاجات « اللجنة الأمريكية العربية لمناهضة التمييز »[٢٦] . هذا بينما رفضت الحكومة الكندية قبول أوراق اعتماده .

● في عام ١٩٨٥ ، قصف سلاح الجو الإسرائيلي المقر الرئيسي لمنظمة التحرير الفلسطينية في تونس ، فقتل اثنين وستين شخصا معظمهم من المدنيين . وقال الرئيس ريجان في معرض تعليقه على الهجوم إن « له ما يبرره » . وقد تراجع فيما بعد عن بيانه عندما أبلغ الدبلوماسيون الأمريكيون والصحافة الأمريكية عن غضبة إسلامية دولية ، وخاصة رد فعل تونس العدائي إزاء أمريكا .

● عندما أسفر اختطاف السفينة السياحية « أكيلي لاورو » عن وفاة ليون كلينجهوفر ، اليهودي الأمريكي ، أدان ريجان هذا العمل مرارا على شاشات التليفزيون وفي خطبه وفي لقاءات صحفية . وقد مضى في سعيه إلى معاقبة الجناة إلى درجة إرسال السلاح الجوي لاعتراض الطائرة التي تقل المختطفين من أجل تقديمهم إلى المحاكمة . بيد أنه عندما قتل أليكس عودة ، وهو مسيحي أمريكي عربي ، بعد عدة أيام من ذلك بواسطة قنبلة يعتقد مكتب التحقيقات الفيدرالي الأمريكي أن الذي زرعها « عصبة الدفاع اليهودية » ، التزم الرئيس ريجان الصمت[٢٧] . وهرب المتهمون بارتكاب الحادث من العدالة باللجوء إلى مستوطنة في إسرائيل . ولم تحاول الحكومة الأمريكية حتى الآن المطالبة بتسليمهم ، ولم تبذل حتى أية محاولة لتقديمهم إلى المحاكمة . وقوبلت الاعتداءات على مساجد ومؤسسات إسلامية شتى في مختلف أنحاء الولايات المتحدة ، بما في ذلك نسف مسجد هيوستون ، بالصمت من قبل الحكومة . وقد أثار ذلك تساؤلات

خطيرة فى أذهان المسلمين الأمريكيين بشأن ما إذا كان الأمريكيون بصفة عامة ، والحكومة الأمريكية على وجه الخصوص ، يبنون قيمة حياة البشر على أساس انتماء الضحية الدينى أو العرقى .

● أدان الرئيس ريجان إدانة شديدة مرارا وتكرارا الاعتداءات الإرهابية على مطارى روما وفيينا فى ٢٧ ديسمبر ١٩٨٥ ، وخاصة من جراء مقتل طفل فى السادسة من عمره . وعندما هاجم سلاح الجو الأمريكى العزيزية فى ليبيا فى ١٥ ابريل ١٩٨٦ ، قتلت ابنة معمر القذافى المتبناة البالغة من العمر سنتين ، ولما سئل الوزير شولتز على شاشة التليفزيون عما يظن أن أمريكا قد حققته بذلك العمل أجاب : « إننا نشعر بالرضا عن أنفسنا » .

● الازدواجية التى ينطوى عليها ما أصبح يعرف باسم « مسألة إيران جيت » معروفة تماما فى الوقت الحالى . فبينما كانت أمريكا تدعى تأييد العراق وأمن دول الخليج العربى ، فإن شحناتها من الأسلحة الهجومية إلى نظام الخمينى قوضت فى الحقيقة هذا الأمن .

● العداء تجاه الفلسطينيين فى كونجرس الولايات المتحدة واضح إلى درجة أن بعض العرب ، والعرب الأمريكيين ، شرعوا يشيرون إلى الفرع التشريعى الأمريكى من الحكومة بوصفه « الرهائن فوق التل » ، فى إشارة إلى مسئوليتهم أمام الضغط الصهيونى الذى طالما ازدهت به « لجنة العمل السياسى الإسرائيلى الأمريكية » . وقد أغلق مكتب منظمة التحرير الفلسطينية فى واشنطن بموجب قانون أخذ الكونجرس المبادرة بشأنه[٢٨] .

● فى عام ١٩٨٧ ، استهلت مصلحة الهجرة والتجنس إجراءات ترحيل سبعة فلسطينيين وكينى واحد (يشار إلى هذه القضية على الصعيد الشعبى باسم L A 8) اتهموا بانتهاكات طفيفة لقواعد تأشيرة الدخول ، « إلا أنهم عوملوا كما لو كانوا مجرمين جنائيين خطيرين »[٢٩] . وقد أدت هذه المحاولة ، وكذا تقرير مكتب التحقيقات الفيدرالى الأمريكى ، والذى تم الإفراج عنه وكشف عن أن حكومة ريجان كانت تجدد معسكرات الجيش فى الجنوب كخطة طوارىء لاعتقال العرب والإيرانيين ـ كل هذا أدى إلى زيادة مخاوف سكان الولايات المتحدة المسلمين ، وضاعف من شعورهم بالاغتراب .

معضلة مسلمى أمريكا

وعلى نحو ما توحى به هذه الأمثلة ، فقد كان من بين العناصر الرئيسية فى خبرة جماعة المسلمين فى الولايات المتحدة خلال الأربعين سنة الماضية زيادة الشعور بنفاق الإدارات الرئاسية المتعاقبة . ويشعر المسلمون بأنهم يعيشون فى بلد لا يعادى أصولهم

العرقية فحسب ، وإنما يعادى الإسلام والمسلمين عموما بشكل متزايد . وقد شُبه حالهم بحال من يركبون قطار الملاهى الأفعوانى ، ويندفع بهم على الرغم منهم إلى ذرى معاناة التحقير والتشويه .

وقد تزايد وعى المسلمين العرب بقوة دوائر النفوذ الإسرائيلية ، التى تبدو بالنسبة لهم وقد « اختطفت » الحكومة الأمريكية وأخضعتها للمصالح الإسرائيلية . ويشاطر أمريكيون آخرون ممن خبروا قوة دوائر النفوذ هذا الرأى . ومن الجلى تماما لبعض خبراء واشنطن أن أمريكا عاجزة عن ممارسة سياسة خارجية أمريكية مستقلة لصالح الولايات المتحدة . وقد تذمر مساعد وزير الخارجية السابق ريتشارد ميرفى لأن إسرائيل وحلفاءها يتحكمون فى السياسة الأمريكية ، حيث تكون موافقتهم ضرورية قبل اتخاذ أى إجراء . وقد سلم ، فى معرض تعريفه للأردن بأنه صديق لأمريكا فى حاجة إلى مساعدتها لصد العدوان الخارجى والإرهاب ، بأنه لا يمكن تقديم هذه المساعدة إلا إذا استطعنا إقناع إسرائيل بأن أمن الأردن فيه مصلحة لإسرائيل[٣٠] . وأعرب دونالد ماكهنرى ، سفير الولايات المتحدة السابق فى الأمم المتحدة ، عن رأى مماثل عندما سلم بأن دوائر النفوذ الإسرائيلية تمنع الولايات المتحدة من التماس مصالحها الوطنية فى الشرق الأوسط بحرية[٣١] .

والأهداف الاستراتيجية الأمريكية فى الشرق الأوسط تتحدد بصفة عامة على أنها الاحتفاظ بسبل الحصول على نفط الشرق الأوسط ، والمحافظة على دولة إسرائيل ، وإطالة أمد العلاقات الطيبة مع الدول العربية الموالية للغرب ، والمحافظة على السلم والاستقرار ، ومنع التوغل الشيوعى فى المنطقة[٣٢] . بيد أن من الواضح أن السياسة الخارجية الأمريكية أسفرت عن نتائج متناقضة . وقد نظر إلى السخط المتنامى على هذه السياسات والبيانات ، علاوة على النفور الأمريكى الجلى من الميول الوطنية العربية المستقلة فى الشرق الأوسط ، على أنهما لا يتسقان مع المثل والقيم الأمريكية ويقوضان استقلال الأمم العربية . ويمكن اعتبارهما السبب المباشر للمكاسب الماركسية والاشتراكية فى العالم العربى فى الخمسينات والستينات . ولوحظ أن تأييد أمريكا لإسرائيل بدون تحرج منذ حرب ١٩٦٧ ، وخيبة الأمل المتنامية إزاء حكومات الولايات المتحدة التى أيدت مطالب إسرائيل وسياساتها باستخفاف باد بالحقوق الإنسانية والسياسية والمدنية للفلسطينيين ، كل هذا أفضى إلى تأييد شعبى متنام للمذاهب الفكرية الإسلامية الراديكالية المعادية للولايات المتحدة . وتوصف الاتجاهات النضالية الإسلامية على الدوام من قبل دعاتها بأنها الرد على الاتجاهات النضالية المسيحية واليهودية والإلحادية (الماركسية) .

ويبدو أن السياسات الأمريكية كانت محكومة بضرب من الاعتبارات والمبادىء ينظر إليها المسلمون فى مختلف أنحاء العالم وبشكل متزايد على أنها متحيزة ضد العرب

والإسلام والمسلمين . وصلة النسب الدينى المزعوم بين إسرائيل والولايات المتحدة ، استنادا إلى التراث المشترك بين اليهودية والمسيحية ، تتقاعس عن الاعتراف بالإسلام كقوة معنوية فى مجال تحقيق السلم فى النظام الدولى . وقد كشفت بيانات مسئولى الحكومة الأمريكية ، وخاصة أعضاء الكونجرس ، عن تحيز ضد الفلسطينيين « المتخلفين » الذين سيحصلون على الفوائد المترتبة على مشاركة إسرائيل فى التنوير والحضارة الغربيين . واستمرت إسرائيل تُوصف بأنها « مستضعفة » ، دولة ناشئة تحارب ضد صعاب بالغة القوة . ويتم الدفاع عن ضخ الأسلحة الأمريكية الهائل فى الترسانة الإسرائيلية على أنه محاولة للمحافظة على توازن القوى فى المنطقة . وقد أخذ البعض فى وزارة الدفاع منذ عهد قريب جدا يصف إسرائيل بأنها « حاملة الطائرات غير القابلة للغرق » التى تزود القوات الأمريكية بتسهيلات دعم من أجل الاشتباكات العسكرية المحتملة مستقبلا فى المنطقة .

وأمعن مؤيدو إسرائيل[٣٣] فى عرض إسرائيل والولايات المتحدة بوصفهما مرتبطتين معا بشكل لا انفصام له بمصير مشترك فى المنطقة . وتوصف إسرائيل بأنها تجسيد للمثل العليا الطوباوية الأمريكية ، علاوة على كونها حامية القيم الأمريكية فى الشرق الأوسط وحافظتها . بيد أن العرب يتساءلون فى تعجب عما يجعل الأمريكيين ، الذين يحضون نظريا على الفصل بين الدين والدولة والتسامح إزاء تباين أشكال التعبير الدينى تحت مظلة التعددية ، يؤيدون إسرائيل فى إصرارها على الهوية اليهودية كشرط أساسى للحصول على الجنسية ، وعلى إنكار الحقوق السياسية والإنسانية للمسلمين والمسيحيين الخاضعين لاحتلالها . فإسرائيل لا تحظر فقط عودة الفلسطينيين غير اليهود إلى وطنهم ، وإنما تقيد مواطنيها المسيحيين والمسلمين بأماكن معيشة معينة[٣٤] ، وتحد من سبل حصولهم على الموارد التى تحتكرها الدولة وتستولى عليها (مثل التعليم والمياه والأرض)[٣٥] .

وتتفاقم معضلة المسلمين الذين يعيشون فى الولايات المتحدة بفعل الوعى بأن أصحاب المناصب يشوهون حقيقة العالم العربى والإسلام والمسلمين ابتغاء منافع سياسية . وكم من مرة وصف أعضاء الكونجرس والإدارة الأمريكية العرب بأنهم متصلبون وعازمون على تدمير إسرائيل . إلا أنه يحدث فى كثير من الأحيان أن يعترف نفس المسئول طواعية بالحقيقة ما إن يترك منصبه . وعلى سبيل المثال ، كتب الرئيسان السابقان فورد وكارتر فى مقال مشترك فى عدد فبراير ١٩٨٣ من مجلة « ريدرز دايجست » أن « الزعماء العرب أظهروا استعدادا ... للعيش فى سلام مع إسرائيل » . وقال نائب وزير الخارجية كينيث و . دام فى ١١ أبريل ١٩٨٣ « يتكلم الزعماء العرب اليوم عن « كيفية » التوصل إلى سلم مع إسرائيل وليس ما إن كانوا يقيمون سلما معها أم لا »[٣٦] . وحتى سوريا ، التى تعتبرها إسرائيل دولة رفض ، هناك اعتراف بأنها مستعدة للتوصل إلى سلم[٣٧] . ومن بين المسئولين الذين تحدثوا صراحة بشأن دور

إسرائيل فى التأثير على سياسات الولايات المتحدة سيروس فانس ، وزير الخارجية السابق ، وتالكوت سيليه ، سفير الولايات المتحدة السابق فى سوريا ، وويليام كوانت ، عضو مجلس الأمن القومى فى إدارة كارتر[٣٨] . ولا يزال الأمريكيون العرب ينزعجون لأن أولئك الذين يشغلون مناصب عامة ، ولديهم سبل للوصول إلى معلومات دقيقة ، ويستطيعون تصحيح الصورة ، لا يقدمون على فعل ذلك .

السياسة الخارجية الأمريكية وصياغة الهوية المسلمة

عانى المهاجرون العرب فى مطلع القرن من التحيز على المستوى المحلى ، وتعرضوا فى بعض الحالات لسياسات هجرة تمييزية من جانب حكومة الولايات المتحدة . بيد أنه نظرا لأن الولايات المتحدة لم تكن متورطة بشدة فى الشرق الأوسط فى ذلك الحين فإن السياسة الخارجية الأمريكية لم يكن لها سوى تأثير بسيط على هويتهم . إلا أنه مع نمو الصهيونية بين الجماعة اليهودية الأمريكية ونفوذها المصاحب له على السياسة الأمريكية ، تغيرت الأمور بشكل حاد .

وقد استثار الأسلوب الصهيونى المشهور فى استجداء الأموال فى الأربعينات ـ باستخدام شعارات من قبيل « ادفع دولارا تقتل عربيا » ـ غضبا طبيعيا من قبل المهاجرين العرب الذين سعوا إلى معالجة أثر هذه الدعاية السلبية . وقد ازداد هذا الإحباط من جراء الوعى بأن الجماعات العربية صغيرة ومتناثرة فى أرجاء الولايات المتحدة ، وأنها تفتقد إلى الهياكل التنظيمية القادرة على التأثير فى السياسة العامة . وقد تكثف شعورهم بالهامشية عندما أدركوا أنهم ليس لهم مدخل فى تشكيل الأولويات أو الآراء أو السياسة الخارجية الأمريكية ، وأن قدرتهم محدودة فيما يتعلق بالاتصال بالصحافة للمساعدة فى تصحيح التقارير المزيفة التى تنشر عن تراثهم . واستجابة لذلك ، عكفت قلة من بعض الأفراد على جمع المعلومات ومحاورة ومحادثة أى شخص مستعد للاستماع لهم ، ومحاولة تقديم صورة منصفة وغير مشوهة عن الشعوب العربية .

وبحلول منتصف القرن كان قد تم القيام ببعض الجهود لتزويد جماعة المسلمين العرب فى الولايات المتحدة بتنظيم وهيكل . وفى عام ١٩٥٢ ، شكلت الجماعة ، تحت قيادة المحارب القديم فى الحرب العالمية الثانية عبد الله اجرام ، « اتحاد الجمعيات الإسلامية فى الولايات المتحدة وكندا (FIA) » ، للجمع بين ما يزيد على عشرين تجمعا للمسلمين المهاجرين من أجل تنسيق جهودهم فى توفير الاحتياجات الاجتماعية والثقافية والدينية للجماعة . وقد عمل الاتحاد ، الذى شكل على غرار الروابط المماثلة فى المجتمع الأمريكى ، على توفير سياق مباح يتجمع فيه الشباب المسلم ، وعلى عرض الإسلام فى سياقه المشروع كأحد الأديان العديدة التى تشكل نسيج أمريكا . وفى حين أن بعض

الصحف كتبت عن ظهور اجرام أمام عدة مجموعات مدنية في « أيوا » لشرح الوضع الفلسطيني ، فلا يبدو أن الاتحاد في زمنه اشتغل بأي جهود ذات شأن لزيادة الوعي السياسي العربي[٣٩] . بيد أن ما فعله الاتحاد هو توفير الهيكل البيروقراطي لالتماس اعتراف القوات المسلحة للولايات المتحدة بالإسلام كدين . وقد اعتبرت جماعة المسلمين أن البادرة التي أقدمت عليها إدارة أيزنهاور بالسماح للمسلمين بالإعلان عن دينهم على بطاقة تعريف الهوية ، خطوة هامة في إضفاء الشرعية على الإسلام في السياق الأمريكي .

كان لحرب ١٩٥٦ في الشرق الأوسط تأثير مذهل على المهاجرين من العالم العربي . إذ أن إصرار إدارة أيزنهاور على انسحاب قوات الاحتلال البريطانية والفرنسية والإسرائيلية من سيناء وإدانتها للعدوان الإسرائيلي عام ١٩٥٦ استعاد بعض ثقة الجماعة في وفاء أمريكا بمثلها العليا المعلنة . فقد بدت أمريكا مرة ثانية متلهفة على احترام القانون والنظام الدوليين . واعتبر انسحاب القوات الثلاثية بمثابة الهزيمة النهائية للاستعباد الاستعماري لشعوب المنطقة ، وأكد معتقدات العرب في إخلاص أمريكا للنزاهة والعدالة . وأصبح جمال عبد الناصر ، الذي ارتفعت مكانته في مختلف أنحاء العالم العربي نتيجة لذلك ، بطلا بالنسبة للكثير من المهاجرين في الولايات المتحدة ؛ وبدأوا يفصحون عن تراثهم العربي بافتخار بدلا من إبراز الهويات الإقليمية أو الوطنية التي كانوا يربطون أنفسهم بها فيما سبق . وعززت مقاومة عبد الناصر للغرب من الأمل في قدرة العرب حقيقة على التصدي للقوى الخارجية المتخيل أنها عاقدة العزم على تدمير شعوب المنطقة . وألهم « انتصاره » الجيل الجديد الذي شرع يؤمن باحتمالات المستقبل ، وإحقاق القضية العربية ، وبروزهم كشركاء كاملين في العالم الحديث . وبإيجاز فقد أوجد هوية يفتخر العرب بها[٤٠] .

وبمنتصف الستينات كانت الهوية العربية قد أصبحت رمزا يزهو به العرب خارج البلاد ، علاوة على المهاجرين مؤخرا ؛ وقد تجاوزت التوحد الإقليمي ، وأصبحت علامة الأمل في أن الوحدة تحت مظلة عرقية ولغوية يمكن أن تكون مفتاح الانتماء . وشحذت حرب ١٩٦٧ ، وما حظيت به من تقارير متحيزة في الصحافة الأمريكية ، من وعي المهاجرين بهامشيتهم وعجزهم عن الحصول على تغطية منصفة لقضاياهم . وقد أفرزت العديد من التنظيمات الأمريكية - العربية ؛ ومن بينها « الرابطة الوطنية للأمريكيين العرب » ، و « اللجنة الأمريكية العربية لمناهضة التمييز » ، و « الرابطة المتحدة لخريجي الجامعة الأمريكيين العرب »[٤١] . (تتزامن هذه الهوية أيضا مع التقبل الأمريكي للهويات العرقية « الموصولة » نتيجة لحركة القوة السوداء في الولايات المتحدة) .[٤٢]

وفي عام ١٩٦٣ ، تشكلت « رابطة الطلاب المسلمين (MSA) » في العديد من

الجامعات الأمريكية ، وقام بتنظيمها مجموعة صغيرة من الطلبة المسلمين الأجانب الذين خاب رجاؤهم فى القومية العربية . وكان غالبية الأعضاء من الإخوان المسلمين ، ومعهم عدد جم من الباكستانيين الذين وجدوا الهوية العربية مقصورة على أبنائها . وقد بدأت « رابطة الطلاب المسلمين » بداية متواضعة جدا ، إلا أن عضويتها نمت بشكل لافت للنظر فى الفترة التالية لحرب ١٩٦٧ ، وأصبحت قوية بوجه خاص عقب حرب ١٩٧٣ ، التى لم يبد أن الولايات المتحدة قد عنيت فيها حتى بالتظاهر بالإنصاف فى سياستها فى الشرق الأوسط . وقد حدث فى أوائل السبعينات ، على سبيل المثال ، أن إسماعيل الفاروقى ، وهو مهاجر فلسطينى معروف لكتاباته عن القومية العربية ، تحول إلى هوية إسلامية ، وأصبح واحدا من أهم زعماء الحركة ومن أبلغ المدافعين عنها فى الولايات المتحدة .

وقد كان سقوط نظام الشاه عاملا هاما جدا فى شحذ الهوية الإسلامية فى الولايات المتحدة . فقد كان يُنظر إلى الشاه بوصفه عدو الشعوب العربية بسبب دوره فى تزويد إسرائيل بالنفط . وعلاوة على ذلك فإن السياسة الخارجية الأمريكية فى ظل كيسنجر عززت من قوة الشاه على حساب العرب . فقد اختيرت إيران وإسرائيل وتركيا لتكون الدول التى تعمل كمتعهد لاحتواء العرب ، وسمحت الولايات المتحدة للشاه بالاستيلاء على جزر عربية ذات موقع استراتيجى فى الخليج . وذكت إزاحته من السلطة الاعتقاد بأن الإسلام المنظم يستطيع أن يوفر الطاقة لحشد الجماهير لإزاحة الحكام الفاسدين ، علاوة على الأنظمة العربية المعتبرة أذنابا للولايات المتحدة وعاجزة أمام إسرائيل(٤٣) . وقد كان لهذا الأمل المتجدد فى قوة الإسلام شأن بالغ فى تفكير الكثير من المسلمين فى غضون سعيهم إلى تحديد دورهم فى سياق المجتمع الأمريكى .

وقد كان للعديد من الحقائق أهميتها على وجه الخصوص فى السنوات الأخيرة فى تحديد إحساس المسلمين العرب بتوحد الهوية فى أمريكا . وإحدى هذه الحقائق النمو فى قوة جماعة الضغط الإسرائيلية فى الولايات المتحدة ، وهو ما كان له تأثير عميق على جماعة المسلمين الأمريكيين(٤٤) . وأدى الإذعان الأمريكى للغزو الإسرائيلى للبنان ، وعجز الأنظمة العربية عن عمل أى شىء لحماية الشعب العربى من الذراع الطويلة للعسكرية الإسرائيلية ، إلى المزيد من تهاوى صورة الإنصاف من جانب أمريكا . ويعى العرب أن إسرائيل تقوى بفضل ضخ ٣ مليارات من الدولارات كل سنة من أموال دافعى الضرائب فى الولايات المتحدة ، وباستخدام الفيتو الأمريكى فى الأمم المتحدة . وهم يرون أن ذلك فعال فى قدرة إسرائيل على الاستهانة بالقوانين الدولية وتنفيذ سياساتها الاستعمارية فى الأراضى المحتلة وهى محصنة من الملاحقة . ويعتقدون أن غزو لبنان فى عام ١٩٨٢ وما أعقبه من تدهور فى العلاقات قد تيسر بسبب قوة جماعة الضغط الإسرائيلية من خلال قدرتها على التأثير فى الرأى العام الأمريكى وفى أعضاء الكونجرس(٤٥) . وقد أسفر هذا القلق بشأن قوة جماعة الضغط وما ترتب عليه

من ابتعاد الأمريكيين العرب الواضح عن المشاركة فى الانتخابات ، عن ضرب من الخيارات بالنسبة لحياة المسلمين فى الولايات المتحدة . إذ تخلى بعض المسلمين عن أى أمل فى وضع الحكومة الأمريكية فى مسار منصف ، واختاروا الوجود الهامشى بالنسبة للمشاركة السياسية . وأقدم آخرون على الاختيار العكسى ، وسعوا إلى الدفع بأكبر قدر ممكن من المساهمات فى العملية السياسية الأمريكية .

ومن الواضح أن السياسة الخارجية الأمريكية كان لها تأثير عميق على الهوية المسلمة ، وعلى الطرق التى اختار المسلمون أن يشاركوا بها فى المسيرة الأمريكية . ويبدو أن تعاملات الولايات المتحدة فى الشرق الأوسط على مدى السنوات الأربعين الماضية قد ولدت شعورا بالاغتراب لدى غالبية مواطنيها المسلمين . وقد كان العقد الأخير فترة صعبة على وجه الخصوص بالنسبة للمسلمين ، حيث حاولوا العمل فى مناخ مثقل بالعداء . ونتيجة لذلك فإنهم سعوا إلى تشكيل هويتهم بعدد من الطرق ، وأفضت اختياراتهم إلى مجموعة خاصة من الخصائص والتصورات والاتجاهات[٤٦] . وهم ينقسمون بشكل عام جدا إلى مجموعتين رئيسيتين :

١ ـ استمر البعض فى النظر إلى أنفسهم باعتبارهم أمريكيين عربا أولا . ورغم أنهم مسلمون فإنهم علمانيون بصفة عامة ممن يرون أن الدين شأن شخصى بين الفرد وربه . وهم يؤكدون هوية عرقية تقوم على التراث والتجانس اللغوى ، وتشمل المسيحيين واليهود من البلدان العربية . وتضم هذه المجموعة غالبية المسلمين العرب فى أمريكا ، وهم من نوعين عامين . فالبعض منهم يمكن تسميتهم بالمسلمين الأمريكيين ـ أى أشخاص يعتبرون عن وعى مواطنين أمريكيين وأعضاء فى جماعة الإسلام على حد سواء ، ويريدون أن يحملوا أمريكا مسئولية تنفيذ مثلها العليا وقيمها . والبعض الآخر ممن يمكن تسميتهم « غير أصحاب المساجد » ، مسلمون اسما ولكنهم يجدون هويتهم فى التنظيمات العرقية أو السياسية .

وكثيرا ما قرر الأمريكيون العرب الاتصال بقطاعات المجتمع الأخرى ، والعمل معها من أجل أمريكا أفضل ، لتكون مكانا يستطيع الناس من خارج العقيدة اليهودية ـ المسيحية أن يشعروا فيه بأنهم فى وطنهم ، وأمريكا التى تتحول لتفى بإمكانياتها ومثلها العليا . وتضم هذه المجموعة عددا كبيرا من الأجيال الثانية والثالثة والرابعة من المسلمين المولودين فى أمريكا . ومن هؤلاء عابدين جبارة ، رئيس اللجنة الأمريكية العربية لمناهضة التمييز ، والتى يشترك فى رئاستها مع مؤسسها عضو مجلس الشيوخ السابق جيمس أبو رزق ، ذى الخلفية اللبنانية المسيحية . وقد جاهدت هذه المنظمة ، التى تضم مسيحيين ومسلمين أمريكيين من أصول عربية ، منذ أواخر السبعينات لإشعار الأمريكيين بوجود العرب بين ظهرانيهم ، وبالعنصرية السائدة ضد العرب ، وبالسياسات المتنافرة التى تتبعها الحكومة الأمريكية فى الشرق الأوسط .

ويعترض المسلمون الأمريكيون العرب على تصوير الإسلام على أن له منظومة قيم مختلفة عن التقاليد اليهودية ـ المسيحية للثقافة السائدة ، علاوة على الاتهام المتكرر بأنه يتبنى العنف . ويساورهم قلق لأن أمريكا نفسها لا تخلص لمثلها العليا . ونجد خير تعبير عن هذا التصور فى المقتطفات التالية من خطبة ألقتها الملكة نور ، ملكة الأردن ، فى الولايات المتحدة :

يتزايد قلقنا بشأن الفجوة المتسعة بين إعلانات أمريكا عن المبادىء وبين ما ندرك أنه أعمال أمريكية غير ذات نفع بشكل غالب فى الشرق الأوسط ... إننى أرى أمريكا ، التى تتعهد المفاوضات بين العرب والإسرائيليين ، ولكنها ذاتها ترفض الدخول فى حوار مع الممثلين المختارين للشعب الفلسطينى ... إننى أرى أمريكا التى تعترف بشكل مضمر بعدم شرعية المستوطنات الإسرائيلية فى الأراضى العربية المحتلة ، ولكنها تواصل زيادة معونتها السنوية لإسرائيل ، فتساعد بذلك فعلا على استدامة تلك المستوطنات ذاتها ... إننى أرى أمريكا التى تطلب من الأردن ومن الفلسطينيين ومن العرب الآخرين إظهار الاعتدال والجسارة ، فى حين أن معونة أمريكا العسكرية تتصف بعدم الاعتدال فى كميتها ، علاوة على الافتقاد المحزن إلى العزم فى تطبيق نص أو روح الجزاءات القانونية التى تحكم استخدام الأسلحة التى تقدمها ... إننى أرى أمريكا التى تتحدث عن العدل والسلم فى الشرق الأوسط ولكنها تساعد على دوام ممارسات إسرائيل غير القانونية بواسطة المعونة الخارجية السخية ... إننى أرى أمريكا التى تزعم أنها تقدر الاعتدال العربى ولكنها تمارس سياسات التأييد المطلق بالفعل لإسرائيل ... إننى أرى أمريكا التى تتوقع من العرب الدخول فى مفاوضات من أجل السلم بدون شروط مسبقة فى حين أن سياسة أمريكا نفسها فى الشرق الأوسط لا تزال تعكس الكثير من شروط إسرائيل المسبقة القديمة الأمد ... إننى أعتقد أن الوقت قد حان كى توجه الولايات المتحدة إلى نفسها تلك الأسئلة الصعبة التى يرددها الآخرون فى كافة أنحاء الشرق الأوسط ، وفى أنحاء معظم بقية العالم : لماذا هذا البلد ـ الذى أعطى للعالم مفهوم تقرير المصير ـ يرفض تطبيقه على الفلسطينيين ؟(٤٧) .

٢ ـ وتشمل الفئة الثانية أولئك الذين يمكن تسميتهم بالمسلمين فى أمريكا ، أشخاص يعرفون أنفسهم على وجه الخصوص بأنهم مسلمون وغالبا ما يشعرون بالاغتراب عن الثقافة الأمريكية . وهؤلاء ينقسمون بدورهم إلى طرازين فرعيين عامين .

وهم ، من ناحية ، أشخاص أدى شعورهم بالاغتراب والشك إلى الانسحاب من الحياة الاجتماعية والسياسية فى أمريكا . ويؤكد المسلمون الأمريكيون الذين اختاروا البعد عن النظام السياسى أن علاقة الله بالإنسان تأتى فى المقام الأول ، ولا يحاولون التأثير على العالم من حولهم . وهؤلاء المهاجرون الذين وقعوا فى إسار التوتر القائم ما بين صورة مثالية عن البلد الأصلى ، حيث تسود الأخوة والروح الجماعية ، وبين حقيقة التجربة عن البيئة غير المبالية والتى أحيانا ما تكون عدائية ، نظروا إلى قيام جماعة مشكلة على أسس جديدة ولها غرض متوائم ومنسجم تحت مظلة الإسلام على أنه طريقة للتواؤم فى سياق المجتمع الأمريكى . إن رؤيتهم للإسلام تركز جميع الجهود فى هذه الحياة على الأمل فى الثواب فى الآخرة . ومن بين هؤلاء الناس توجد مجموعات من قبيل « جماعة التبليغ » التى تركز فى المقام الأول على الأمور الروحية .

والنوع الآخر من المسلمين فى أمريكا هم أولئك الذين يرون فى عداء أمريكا للإسلام استمرارا للحروب الصليبية . وهم عازمون على تغيير هذه الحقيقة ؛ وهدفهم تحقيق السلم والعدل عن طريق هداية أمريكا إلى الإسلام . وقد اتخذ عدد متنام من المسلمين هذه الهوية خلال العقد الأخير . والإسلام فى هذه الرؤية نظام حياة فريد أنشأه الله من أجل البشرية ، ويجب أن يتوحد فيه الدين والسياسة لكفالة العدل والحرية . ويوفر هذا النظام تلاحما ودعما خاصين لجماعة تمر بفترة مضطربة من الرفض الواضح ، جماعة تتعرض للكراهية والخوف . والمسلمون الذين يختارون هذه الرؤية يتوحدون مع رؤية عالمية عن الأخوة التى لا تميز بين البشر على أساس من العنصر أو اللون أو اللغة أو الأصل الوطنى . إن نطاق هذه الرؤية عالمى ويسعى إلى هداية العالم ، وبذلك فإن الانفصالية فى سياق الولايات المتحدة يجرى احتواؤها ومعاناتها ليس كنتيجة للرفض من قبل الثقافة المضيفة ، وإنما بالأحرى كتكليف إلهى يقتضيه انحراف أمريكا عن الحياة المعنوية المخلصة للرب .

ويرد المسلمون فى أمريكا على النفور الأمريكى من الإسلام ، والتحيز المتفشى ، والإحساس بالنبذ من النظام عندما يسمى القادة القوميون أمريكا بلدا يهوديا مسيحيا ؛ فيؤكدون بأنه لا بد وأن يسود الإسلام لأن أمريكا وإسرائيل تخططان لتدمير العقيدة الإسلامية والشعب المسلم . والذين يتقيدون بتلك الهوية ييأسون بصفة عامة من تغيير الواقع القائم أو إصلاحه . إذ يعتقدون أن أمريكا قد استأثرت بها مجموعات المصالح الخاصة ، وهو ما تسبب فى انحرافها عن القيم والرؤية التى استحقت فيما سبق بركة الرب . ولذلك فإن أمريكا لا تحتاج إلى الخلاص فقط وإنما إلى تحول جذرى يعيدها إلى رسالتها ، إلى أمريكا التى تحيا فى طاعة الرب وفى استسلام لمشيئته ، أمريكا التى تسكن إلى الإسلام .

وقد أحسن إبراهيم زيد الكيلانى نائب رئيس كلية الشريعة فى الجامعة الأردنية فى عمان ، التعبير عن هذا المنظور فى موعظة ألقاها فى المركز الإسلامى فى هارتفورد بكونكتيكوت فى خريف ١٩٨٤ ، أثناء زيارة قام بها بدعوة من وكالة الاستعلامات الأمريكية .

« أيها الإخوة المسلمون ، هناك الآن موسم يستباح فيه الهجوم على المسلمين فى العالم . فالمسلمون يتعرضون للذبح فى لبنان وفلسطين والفلبين والهند . ولا يهتم أحد بذلك . وأنتم تعرفون أن الأمريكيين شعب شديد الحساسية . إنهم ذوو شفقة ولا يحبون العنف ، ويهتمون بأمر المضطهدين . ونحن اليوم فى بوسطن حيث سارت مظاهرة ضخمة ضد التجارب على الثدييات . إن لديهم « السلام الأخضر » ، وهم يعرضون حياتهم للخطر لحماية الفقمة من القتل ضربا بالهراوات ؛ وهم يحتجون ، ويستميلون بالضغوط ، ويتظاهرون ويرفعون عقائرهم . ولكن عندما يتعلق الأمر بموت المسلمين فإنهم يلتزمون الصمت . ويستخدمون أموال ضرائبهم وطائراتهم ودباباتهم وقنابلهم فى قتل المسلمين .

تدبروا فى مصيركم . إنكم تعاملون ، كمسلمين ، أقل من معاملة الحيوانات . فهل سمعتم أى صيحة لوقف المذبحة ؟ لقد نعتوا بيروت الغربية بأنها بيروت « المسلمة » وهذا أعطى الإسرائيليين رخصة بدكها . وقد استخدموا القنابل الانشطارية والقنابل الفوسفورية ، بل وقنابل « التفريغ الهوائى » ، لتدمير المسلمين . فما الذى أوصلنا إلى هذا المصير ؟ ولماذا تآمر المسيحيون واليهود على تدميرنا ؟ أيها الأخوة والأخوات ، لقد كشف لنا الله فى القرآن أن هزائمنا إنما ترجع إلى كفرنا . وطالما أننا نهجر الإسلام فإن الله سيتخلى عنا . وطالما أننا نلهث وراء صداقة الغرب واستحسانه ونتجاهل أوامر الله بالطاعة والالتزام فسنكون هدفا للتصفية من قبل قوات المؤامرة اليهودية المسيحية الموحدة .

ما الذى جرى للمسلمين حتى نصبح اليوم خنازير التجارب التى تجرب فيها أمريكا أسلحتها ؟ ما الذى جرى لنا كأمة حتى يقع الاختيار على الجنس المسلم لإجراء التجارب عليه ؟ إن القنابل المسيحية يسقطها الصبية اليهود على المسلمين فى بيروت من أجل تحديد كفاءة الفوسفور فى حرق الجسد . وتفجر القنابل الانشطارية لتمزيقكم إربا . ومن ذا الذى سيحميكم ؟ من سينهض للدفاع عنكم ؟ ليس لدينا قيادة تهدر بصوتكم ولا جيش يدافع عنكم . لماذا فقدنا العون ؟ ولماذا تخلى عنا الله ؟ »

وقد كان للتصوير الإعلامى السلبى لما يتعلق بالعرب والإسلام وقعه على جماعة المسلمين فى الولايات المتحدة . ولا يزال المسلمون يتساءلون عما سيكون عليه الفصل التالى فى حياتهم فى أمريكا ، بينما يكافحون لتحديد مستقبلهم فى مناخ من العداء المتصل الواضح إزاء الإسلام . فهل سيبقى المسلمون فى أمريكا الشمالية كجماعة دينية نابضة بالحياة وقادرة على المشاركة بالكامل وبحرية فى نسيجها الدينى والمساعدة فى تحديد مستقبلها كمجتمع تعددى ؟ إن إدراكنا بأن دين الإسلام لا يحظى بشكل واضح بالتقدير من قبل الكثيرين فى الولايات المتحدة قد يفضى إلى أن يشعر البعض بأن الخيار الوحيد للمسلمين هو الوجود الهامشى فى المجتمع ، حتى ولو تم اختياره بحرية وعن وعى . ومهما يكن البديل ، فإن المسلمين الأمريكيين يراودهم الأمل فى ألا يتوحد أولادهم مع الثقافة الغربية بحيث يتخلون عن دينهم ، وأنهم سيستمرون فى اعتناق القيم المقدسة لتراثهم الإسلامى والعيش بمقتضاها .

الهوامش

١ - Yvonne Haddad, *A Century of Islam in America* [Occasional Paper No. 4, Islamic Affairs Program] (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1986).

٢ - Salim Khan, "A Brief History of Pakistanis in the Western United States," Master's thesis, California State University, Sacramento, 1981.

٣ - Ayad al-Qazzaz, "Images of the Arab in American Social Science Textbooks," and Sharon McIrvin Abu-Laban, "Stereotypes of Middle East Peoples : An Analysis of Church School Curricula," both in *Arabs in America : Myths and Realities*, ed. Baha Abu Laban and

Faith Zeadey, (Wilmette, Il : Medina University Press International, 1975) ; Samir Ahmad Jarrar, "Images of the Arabs in the United States Secondary Schools Social Studies Textbooks : A Content Analysis and Unit Development," Ph.D. Dissertation, Florida State University, 1976; W. Griswold et al., *The Image of Middle East in Secondary School Textbooks* (New York : Middle East Studies Association of North America, 1975); G. Perry, "Treatment of the Middle East in American High School Textbooks," *Journal of Palestine Studies* 4:3 (1975), 46-58; National Association of Arab-Americans, *Treatment of the Arab World and Islam in Washington Metropolitan Area Junior and Senior Textbooks* (Washington, D.C.: NAAA, 1980); Barbara Aswad, "Biases and Inaccuracies in Textbooks : Depictions of the Arab World," in *The Arab World and Arab-Americans : Understanding a Neglected Minority*, ed. Sameer Y. Abraham and Nabeel Abraham (Detroit : Wayne State University Center for Urban Studies, 1981).

٤ - Phillip K. Hitti, *The Syrians in America* (New York : Doran Press, 1924), P.88.

٥ - Edward Said, *Orientalism* (New York : Pantheon, 1978); Janice Terry, "Arab Stereotypes in Popular Fiction," *Arab Perspectives*, April 1982; Janice Terry, "The Arab Israeli Conflict in Popular Literature," *American-Arab Affairs*, fall 1982; Janice Terry, "Images of the Middle East in Contemporary Fiction," in Edmund Ghareeb, ed., *Split Vision : Portrayal of Arabs in the American Media* (Washington, D.C.: American-Arab Affairs Council, 1983), pp.315-26.

٦ - ، منذ عام ١٩٨٤ وحتى الآن ، وهى فترة تمتد لنحو السنتين ونصف السنة ، قام كاتب هذا المقال بتوثيق تسعة عشر فيلما تركز على تصوير العرب . وتوازى صورة العرب فى معظم الأفلام صورة اليهودى فى ألمانيا ما قبل النازية . إن سينما ألمانيا النازية تعرض اليهود على المشاهدين ككبش فداء . ، Jack J. Shaheen, "The Hollywood Arab 1984-86," *Mideast Monitor*، وقد أعادت اللجنة الأمريكية العربية لمناهضة التمييز طباعة المقال وتوزيعه .

٧ - Mary C. McDavid, "Media Myths of the Middle East : The U.S. Press on the War in Lebanon," G. Neal Lendenmann, "Arab Stereotyping in Contemporary American Political Cartoons," Patricia A. Karl, "In the Middle of the Middle East : The Media and the U.S. Foreign Policy," and Jack G. Shaheen, "The Image of the Arab on American Television," all in Ghareeb, *Split Vision*.

٨ - Hatem I. Hussaini, "The Impact of the Arab-Israeli Conflict on Arab Communities in the United States," in *Settler Regimes in Africa and the Arab World*, ed. Ibrahim Abu- Lughod and Baha Abu Laban (Wilmette, Ill.: The Medina University Press International, 1974), pp. 201-22; Michael W. Suleiman, "The Effect of American Perceptions of Arabs on Middle East Issues," in Ghareeb, *Split Vision*.

٩ - Yvonne Haddad, *The Muslim Experience in the United States*, (New York : Oxford University Press, forthcoming).

١٠ - Yvonne Haddad, "Nationalist and Islamist Tendencies in Contemporary Arab-American Communities," in Hani Faris, ed., *Arab Nationalism and the Future of the Arab World* (Belmont Mass.: Association of Arab-American University Graduates, Inc., 1986), pp. 141-59.

١١ ـ وهكذا ، فعندما اعتمد المؤتمر السورى العام فى دمشق قرارا يعرب عن الرغبة فى إنشاء ملكية دستورية تقوم على المبادىء الديموقراطية فى عام ١٩١٩ ، فقد ذهب إلى حد القول ، « بيد أنه إذا ما أصر مؤتمر السلم على إنشاء نظام انتداب ، فإننا نطلب من الولايات المتحدة الأمريكية أن تكون القوة المتولية للانتداب ولمدة لا تتجاوز ٢٠ سنة ... » وقد استشهد بهذا النص فى Mohammad T. Mehdi, *A Nation of Lions, Chained* (San Francisco : New World Press, 1962), p. 59.

١٢ ـ Mehdi, *A Nation*, p.35.

١٣ ـ Public Papers of the Presidents of the United States, *Dwight D. Eisenhower*, 1957 (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1958), p. 151; cf. Mehdi, *A Nation*, p. 95.

١٤ ـ يمكن تسقط أمثلة للاستشهاد بها كبينة على هذا الرأى من التاريخ السياسى الأمريكى فيما يخص المنطقة . وتعود الأمثلة إلى عهد الرئيس روزفلت الذى أرسل خلال حملة الانتخابات الرئاسية عام ١٩٤٤ رسالة إلى المؤتمر السنوى للمنظمة الصهيونية لأمريكا وعد فيها بأنه « إذا ما انتخبت فسأساعد على تحقيقها (إسرائيل) » . وبعد ذلك بقليل ، وكمتابعة لاجتماع مع الملك عبد العزيز ملك المملكة العربية السعودية ، فإنه كتب يقول ، « أؤكد لكم بأننى لن أتخذ أى إجراء ... مما قد يكون عدائيا للشعب العربى » . Seth P. Tillman, *The United States in the Middle East : Interests and Obstacles* (Bloomington : Indiana University Press, 1989), p.15.

١٥ ـ Eisenhower, Public Papers, p.151.

١٦ ـ عندما لم يستطع هنرى كيسنجر الحصول على أى تنازلات من الإسرائيليين ، أعلنت إدارة فورد عن « إعادة تقييم » لسياستها . واعترض أكثر من ثلاثة أرباع مجلس الشيوخ وأجبروا كيسنجر وفورد على سحب خططهما .

١٧ ـ نقلا عن *A Select Chronology and Background Documents Relating to the Middle East*, 2nd rev. ed., Committee on Foreign Relations, U.S. Senate, February 1957 (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1975), pp. 249-50.

١٨ ـ Richard Nixon, *The Memoirs of Richard Nixon* (New York : Gosset and Dunlap, 1978), p. 479.

١٩ ـ انظر على سبيل المثال Naseer Aruri, "The United States and Israel : That Very Special Relationship," in Naseer Aruri, Fuad Moughrabi, and Joe Stork, *Reagan and the Middle East* (Belmont, Mass.: Association of Arab-American University Graduates, Inc, 1983), p. 1, حيث يكتب قائلا : « إن ما تم إنجازه فى كامب ديفيد فى ١٩٧٨ وفى واشنطن فى السنة التالية كان فى أحسن الأحوال سلما منفصلا بين مصر وإسرائيل ـ أى إنجاز الحلم الصهيونى الذى طال تعهده » .

٢٠ ـ *Weekly Compilation of Presidential Documents, Jimmy Carter*, 1977, 13, 12, March 21, 1977.

٢١ ـ عندما سارعت إسرائيل بإنشاء المستوطنات فى الأراضى المحتلة ، الأمر الذى لم يكن مسموحا به بموجب اتفاق كامب ديفيد ، أيدت إدارة جيمى كارتر ، رئيس الجمهورية حينئذ ، قرار مجلس الأمن المطالب بوقف تلك الأنشطة غير القانونية . وقال السفير تشارلز يوست ما يلى : « تعتبر الولايات المتحدة أن ذلك الجزء من القدس الذى وقع تحت سيطرة إسرائيل فى حرب يونيو (١٩٦٧) ، مثله فى ذلك مثل المناطق الأخرى التى تحتلها إسرائيل ، منطقة محتلة ، ومن ثم يخضع لأحكام القانون الدولى التى تحكم حقوق والتزامات القوة المحتلة ... ويجب على المحتل أن يبقى المناطق المحتلة سليمة وبدون تغيير بقدر الإمكان ، وبدون التدخل فى الحياة المعتادة للمنطقة ، ويجب أن يكون لأى تغييرات ما يقتضيها من الاحتياجات الفورية للاحتلال . ويؤسفنى أن أقول إن أعمال إسرائيل فى الجزء المحتل من القدس

تقدم صورة مختلفة ، صورة تثير قلقا مفهوما باحتمال صدور حكم متحيز فى مسألة القدس الشرقية فى نهاية الأمر ، ولقد تأثرت حقوق السكان وأنشطتهم بالفعل وتغيرت » . وقد دفع ذلك البيان بعمدة نيويورك ، كوخ ، إلى الإعراب عن خشيته من أن يفقد كارتر أصوات ولاية نيويورك فى الانتخابات الأولية . ومن ثم فقد عمد كارتر إلى تجديد الإعراب بحرص عن سياسة للولايات المتحدة إزاء إسرائيل تتضمن « قدسا غير مقسمة . » وحتى ذلك لم يرض فيما يبدو الزعامة اليهودية ، كما أبلغه بذلك روبرت س . شتراوس ، مدير حملته الانتخابية ، وصول م . لينوفيتز ، سفيره الخاص فى مفاوضات الشرق الأوسط . ولم يعترف كارتر بصراحة بتخليه عن السادات فى قضية القدس عن طريق هذه الترضية إلا بعد تركه لمنصبه .

٢٢ ـ كتب ريتشارد ب . شتراوس ، العضو السابق فى لجنة الشؤون العامة الإسرائيلية الأمريكية ، أن « سياسة الولايات المتحدة فى الشرق الأوسط فى عهد الرئيس رونالد ريجان ووزير خارجيته شولتز « تحولت بشكل ملحوظ لصالح إسرائيل » وأن ذلك لا يقل بحال من الأحوال عن أن يكون « ثورة » ... » واقتبس السيد شتراوس عن مسئول سابق فى وزارة الخارجية غير محدد بالاسم قوله « اعتدنا أن يكون لدينا سياسة ذات مسارين . والآن لا يؤخذ فى الاعتبار سوى مصالح إسرائيل » . Donald Neff, "Reagan Administration Called Most Anti-Arab and Pro- Israel in U.S. History," *Middle East Times* 4:18 (May 18-24, 1986), 1 and 20. ويقتبس نيف أيضا عن دبلوماسى أمريكى سابق رفض ذكر اسمه قوله : « لم يحدث بالمرة أن كانت هناك إدارة أيدت إسرائيل تماما وتجاهلت تماما أيضا مصالح أمريكا فى العالم العربى كهذه الإدارة . »

٢٣ ـ أفشى بوب وودوارد الصحفى فى « *واشنطن بوست* » قصة مفادها أن لارى سبيكس المتحدث باسم البيت الأبيض ، ضلل الصحافة بمعلومات مشوهة عن دور ليبيا فى الإرهاب الدولى ليبرر قصف هذه الدولة .

٢٤ ـ اتهمت اللجنة الأمريكية العربية لمناهضة التمييز إدارة ريجان « بالاصطدام بالعرب » وأثبتت الوثائق زيادة كبيرة فى عنف الكراهية الموجه إلى الأمريكيين العرب ومؤسساتهم فى الولايات المتحدة . « ابتداء من ليلة ١٤ أبريل ذاتها التى جرى فيها القصف (قصف ليبيا) ، حدثت زيادة حادة فى التقارير الواردة تصل إلى ٢٨,٦ فى المائة من عدد المكالمات الهاتفية السنوية . وتُعزى جميع هذه التقارير مباشرة إلى مردود قصف ليبيا . ويصل مجموع التقارير المتصلة بما قبل قصف ليبيا وما بعده إلى ٣٨,١ فى المائة من إجمالى التقارير الواردة فى ١٩٨٦ . Albert Mokhiber, *1986 ADC Annual Report on Political and Hate Violence* (Washington, D.C.: ADC, April 1987), p. 25.

٢٥ ـ أدان « مجلس المساجد » هذا البيان بوصفه « تزييفا افترائيا لتعاليم الإسلام وتشويها مضللا لها » . وأرسل برقية إلى ريجان تقول « إننا نعتبر هذا الأمر من قبيل السياسات المتعالية وانتهاك فاضح لحقوق المسلمين على النحو المثبت فى دستور الولايات المتحدة » . "Mosque Council Condemns Reagan's Attack on Islam," *Majallat al-Masajid* 2:2 (Feb. 1981), 17-18.

٢٦ ـ رفعت ثلاث فلسطينيات ممن بقين على قيد الحياة بعد المذبحة قضية على الجنرال يارون بمقتضى « مبادىء نورمبرج » التى صاغتها لجنة القانون الدولى التابعة للأمم المتحدة ، باعتباره مسئولا عن جرائم حرب وعن جرائم اقترفت ضد الإنسانية . ووافقت المحكمة الأمريكية على دفاع محاميه بأنه لا يمكن محاكمته بسبب حصانته الدبلوماسية . "Shatila Survivors Contest Yaron's Immunity Defense", *ADC Times* 8:5 (July 1987), 3 ، انظر أيضا : Bob Tutt, "Lawsuit May Put Focus on Arab Plight," *Houston Chronicle*, May 8, 1987, Section 1, p. 30; *ADC Newsletter* 5:1 (June 1987), 1; *ADC Times* 8.2 (Feb. 1987), 9.

٢٧ ـ تحدث جانيس تيرى ، أستاذ تاريخ الشرق الأوسط فى جامعة ميتشيجان الشرقية ، عن التغطية الصحفية المتحيزة فى ندوة إعلامية أثناء المؤتمر الوطنى الثالث للجنة الأمريكية العربية لمناهضة التمييز

فى ١٩٨٧ ، قائلا : « إن الاغتيال الإرهابى للأمريكى العربى أليكس عودة فى أكتوبر ١٩٨٥ لم يحظ بنفس النوع من الاهتمام الإعلامى مثل الاغتيال الإرهابى لليون كلينجهوفر أثناء حادثة أكيلى لاورو ، وحظى الهجوم الإرهابى على الطلاب الفلسطينيين فى كلية الخليل الإسلامية فى ١٩٨٣ بتغطية صحفية أقل بكثير مما حظى به الهجوم الإرهابى على المعبد اليهودى فى اسطنبول فى ١٩٨٦ . » "The Media and Arab-Americans," *ADC Times* 8:3 (April 1987), 10.

٢٨ - "ADC Out in Front to Stop Anti-PLO Bill," *ADC Times* 8:5 (July 1987), 1.

٢٩ - "Mokhiber : ADC Goes to Court," *ADC Newsletter* 5 : 1 (June 1987), 1. ، انظر أيضا : "New Hearing Due in L.A.; ADC vs Meese Going to Appelate Court," *ADC Times* 8:5 (July 1987), 3.

٣٠ - Murphy, "Current Political," p. 11.

٣١ - Paul Findly, "The American Political Process and U.S. Middle East Policy," *American- Arab Affairs* 16 (spring 1986), 5. Findly adds, "in respect to Middle East policy, our government is not a superpower-not even a minor power-in its capacity to fend off pressures by a lobby devoted to the interests of a foreign government" (p. 5).

٣٢ - Philip Groisser, *The United States and the Middle East* (Albany : State University of New York Press, 1982), p. 170.

٣٣ - انظر على سبيل المثال: Nadav Safran, *Israel : The Embattled Ally* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981); Groisser, *The United States*.

٣٤ - فى عام ١٩٧٢ ، تأكدت حقوق السكان المسيحيين فى بيريم واكريت بسماح المحكمة العليا الإسرائيلية لهم بالعودة إلى القرى التى أخرجوا منها بعد عام ١٩٤٨ . ودمرت الحكومة الإسرائيلية جميع بيوتهم . ورفضت جولدا مائير قرار المحكمة لأن « القرويين من غير اليهود ـ كاثوليك موارنة ويونانيين (ملكيت) ؛ ولأن أراضيهم يحتلها الآن مهاجرون يهود . وأشارت جولدا مائير إلى أن السماح للسكان الأصليين بالعودة وبإعادة البناء سيكون بمثابة ' تآكل للقيم الصهيونية ' » . Edwin M. Wright, *A Tale of Two Hamlets* (Cleveland : The Northeast Ohio Committee on Middle East Understanding, Inc., Position Paper No. 4, 1973), p. 1. انظر أيضا : Sabri Jiryis, *The Arabs in Israel* (New York : Monthly Review Press, 1976).

٣٥ - منذ زمن غير بعيد جدا ، أنكر على درزى فى العشرين من عمره سبق له الخدمة فى حرس الحدود الإسرائيلية الحق فى افتتاح نشاط تجارى فى قرية مخصصة للسكان اليهود ، حتى على الرغم من أنها كانت قرية عربية حتى الستينات عندما قامت الدولة بانتزاع ملكيتها . Noam Chomsky, *The Fateful Triangle*, p. 159.

٣٦ - U.S. Department of State, *Current Policy*, No. 475 (April 11, 1983), 4. ، انظر أيضا : Harold H. Saunders, *The Middle East Problem in the 1980s* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1981), p. 9.

٣٧ - انظر : Adeed Dawisha, "Comprehensive Peace in the Middle East and the Comprehension of Arab Politics," *Middle East Journal*, Winter 1983, p. 50; cf. Zeev Schiff, "Dealing With Syria," *Foreign Policy*, summer 1984, p. 102; Robert G. Newmann, "Assad and the Future of the Middle East," *Foreign Affairs*, winter 1983-84, p. 247.

٣٨ - Cyrus Vance, *Hard Choices : Critical Years in America's Foreign Policies* (New York :

Simon and Schuster, 1983), p. 167; Talcott Seelye, *Christian Science Monitor*, April 9, 1983; William Quandt, "Reagan's Lebanon Policy," *Middle East Journal*, spring 1984, p. 253.

٣٩ - Yvonne Y. Haddad, "The Muslim Experience in the United States," *The Link* 12:4 (Sept.-Oct. 1979).

٤٠ - ينقل الخولى عن امرأة فى ديترويت قالت لمسئول أردنى كان يرافق الملك حسين فى عام ١٩٥٩ ، « كلما كان حفل ما يفتتح بالمقدسات لم يكن أحد ليحرك ساكنا . إلا أن اسم جمال عبد الناصر كان يكهرب القاعة . » Abdo A. Elkholy, *The Arab Moslems*, p. 48 and *An Islamic Lebanese Community*, pp. 37, 87; Said Muhammad Massoud, *I Fought as I Believed* (Montreal, 1976).

٤١ - قال إدوارد سعيد ، أستاذ الأدب الإنجليزى والأدب المقارن فى جامعة كولومبيا ، فى المؤتمر السنوى الثالث للجنة الأمريكية العربية لمناهضة التمييز ، « كان من نتائج حرب ١٩٦٧ أن الهوية الأمريكية العربية واجهت ، لأول مرة ، أزمة معرفة الذات الجماعية . ولولا ١٩٦٧ لما كانت هناك تنظيمات أمريكية عربية . كما أنه بفضل ١٩٦٧ و ١٩٧٣ و ١٩٨٢ ، اكتشف الأمريكيون العرب أن القضية الرئيسية التى تواجه كل أمريكى عربى فى هذا البلد هى قضية فلسطين . » وردت فى "Said, Robinson, Conyers : Justice Knows No Borders," *ADC Time* 8:3 (April 1987), 20.

٤٢ - Haddad, "Nationalist" pp. 141-59.

٤٣ - Yvonne Haddad, "The Impact of the Islamic Revolution in Iran on the Syrian Muslims of Montreal," in Earle Waugh, Baha Abu-Laban, and Regula Qureshi, eds. *The Muslim Community in North America* (Edmonton : The University of Alberta Press, 1983), pp. 165-81.

٤٤ - يجد الزائر للمسجد فى هيوستون أن به رفا عليه مئات النسخ من كتابين ، *القرآن* وكتاب *They Dare Speak Out* ؛ الذى يبرز بعض الانتصارات التى حققتها جماعات الضغط الإسرائيلية ضد أى شخص يسعى من أجل سياسة مستقلة للولايات المتحدة .

٤٥ - للاطلاع على تقرير عن « مشروع هاسبارا » الذى يضم مؤيدوه مسئولين تنفيذيين رئيسيين فى وسائل إعلام الولايات المتحدة ممن يؤيدون دولة إسرائيل ، واستخدموا وسائل الإعلام الأمريكية للترويج للمصالح الإسرائيلية ، انظر : Robert I. Freedman, "Selling Israel to America," *Mother Jones* 12:11 (Feb. / March 1987), 20 ff.

٤٦ - للاطلاع على دراسة لنماذج شخصية عن الهوية المسلمة فى الولايات المتحدة ، انظر : Yvonne Yazbeck Haddad and Adair T. Lummis, *Islamic Values in the United States* (New York : Oxford University Press, 1987) pp 170-72.

٤٧ - Noor al-Hussein, "Peace Efforts : Principles Versus Practices," *American-Arab Affairs* 8 (Spring 1984), 2-3.

الفصل السادس عشر

التقـــارب والتبـــاعـــــد فـــى جمـــاعـــة بـــازغـــة : دراسة للتحديات التى تواجه مسلمى الـولايات المتحـــدة

سليمان س . نيانج

إن تاريخ الإسلام فى الولايات المتحدة ليس عبارة عن قصة مهاجرين يبحثون عن فرص اقتصادية فى أرض غريبة فحسب ، ولكنه كذلك تجربة تحول إيمانى لمجموعة صغيرة ولكنها متنامية من الرجال والنساء فى المجتمع الأمريكى ، من أبناء البلاد الأصليين الذين اكتشفوا طريقة جديدة للحياة ومنظومة إيمانية جديدة تملأ فراغا فى حياتهم الروحية . وقد لقى الإسلام تأييدا أيضا من الطلاب الذين يزورون الولايات المتحدة منذ الثلاثينات . غير أنه إن كان الاختلاف الرئيسى فيما بين المهاجرين يكمن فى تفسيراتهم الطائفية للقرآن ولحياة النبى محمد صلى الله عليه وسلم وقدوته ، فإن مسألة العرق ، وهى دائمة وهامة ، لا تزال تعمل كإسفين فيما بين أتباع « أمة الإسلام » والمجموعات الأخرى من المبتدعة ومن المسلمين الأكثر تمسكا بالأصول . وهذه المعضلة الأمريكية ، على نحو ما يصف به جونار ميردال المسألة العرقية فى مجتمع الولايات المتحدة قبل أن يصبح نظام الدمج العرقى الإلزامى هو القانون السارى فى البلاد ، تكشف عن نفسها فى المواجهة المبكرة بين الإسلام المهاجر والمجموعات المحلية فى المجتمع الأمريكى[١] .

وقد جرى فى مواضع أخرى وصف ردود الفعل المختلفة للتحديات والفرص فى المجتمع الأمريكى على أنها النهج الاليجانية والوبيانية إزاء الدعوة الإسلامية فى المجتمع الأمريكى[٢] . ويعتبر النهج اليجانيا عندما يتبع تعاليم اليجا محمد عن الفصل الفعال والصارم للأعراق ، ويكون وبيانيا عندما يأخذ برأى محمد الكسندر روسيل ويب عن

الإسلام كدين غير تمييزى يتصدى لمحنة جميع الأشخاص فى هذا العالم . وكما سنبين فيما بعد ، فإن التطور التدريجى للشرائح المهاجرة والأصلية على حد سواء من *الأمة* (Community) الإسلامية فى أمريكا يكشف عن هذين الاتجاهين . إذ فى حين أن غالبية المسلمين الأصليين والمهاجرين يعتنقون الإسلام بوصفه غير تمييزى ، فإن فريقا من المسلمين السنيين المبتدعين ، والمتمسكين بالأصول فى بعض الأحيان ، لا يزال باقيا ، وخاصة فيما بين الأمريكيين الافارقة الذين ينظرون إلى الإسلام كسلاح عقائدى فى القتال ضد عنصرية البيض[٣] .

ويتركز انتباهنا فى هذا الفصل على جماعة المسلمين الأمريكيين البازغة التى يقدر عددها اليوم بما بين ٣ و ٥ ملايين شخص[٤] . والعناصر المشكلة لهذه الجماعة مهاجرون من جميع أرجاء العالم الإسلامى تقريبا وأمريكيون مولودون فى البلاد اعتنقوا عقيدة الإسلام (أو كما يحب هؤلاء المسلمون الأمريكيون أن يقولوا ، « عادوا إلى دينهم الطبيعى [الفطرة] ») . ويعود تاريخ الشريحة المهاجرة من جماعة المسلمين إلى القرن الماضى ، وهو نفس الأمر بالنسبة لظهور الإسلام فيما بين الأمريكيين بالمولد . إلا أن الإسلام أصبح ظاهرة وطنية فيما بين الأمريكيين فى الستينات من هذا القرن فقط .

ومهمتنا هنا أن نبين الكيفية التى تؤثر بها التحديات التى تواجه المسلمين فى الولايات المتحدة ، والتى يمكن تتبع أثر بعضها إلى القرن التاسع عشر ، على طبيعة الحياة الإسلامية فى أمريكا ، واستجابات « الأمة » الإسلامية لهذه التحديات . وإذ نعمل مفترضين أن جماعة المسلمين ليست مجموعة متجانسة ، وآخذين فى اعتبارنا أن الشريحتين الأصلية والمهاجرة من جماعة المسلمين تستجيبان بشكل مختلف لبعض التحديات التى تواجه المسلمين ، فإننا ندفع بأن المعدلات التفاضلية للاستيعاب فى الثقافة الأمريكية والمجتمع الأمريكى أثرت على تصورات ، واتجاهات مختلف أعضاء جماعة المسلمين فى الولايات المتحدة . وتعالج هذه الدراسة التحديات التالية : (أ) الاحتفاظ بهوية إسلامية ؛ (ب) إقامة كيان المؤسسات الإسلامية والدفاع عنها ؛ (جـ) بناء الهياكل الاقتصادية المسلمة ؛ (د) المشاركة فى الحياة السياسية الأمريكية .

تحدى الاحتفاظ بالهوية الإسلامية

من أهم العناصر حسما فى تاريخ مجموعة اجتماعية ما وتطورها هو المحافظة على هويتها . ويجد المسلمون الأمريكيون أنفسهم فى مجتمع يتحدد فيه قوام الهوية بشكل سياسى ولغوى وثقافى وعرقى . ولذلك فإن المسلم الأمريكى يعتبر ، بادىء ذى بدء ، مواطنا من الولايات المتحدة ، ولهذا السبب يحمل جواز سفر أمريكيا يميزه عن رعايا البلدان الأخرى فى العالم الإسلامى . كما أن بنى جلدته الأمريكيين ينظرون إليه كعضو .

فى مجموعة تنحدر من عرق ما ، ويصنف كذلك ثقافيا ودينيا كعضو فى إحدى المجموعات الثقافية والدينية العديدة فى أمريكا . ورغم أن علماء الاجتماع الأمريكيين يكثرون من الحديث عن الدين المدنى الذى يسود حاليا المجتمع الأمريكى الأكبر ، فإن التعددية السياسية والثقافية التى يفضى إليها لا تضع بالضرورة حدا للمشاعر والمدركات المتعلقة بالهوية والانتماء الدينيين . وبسبب هذه الحقائق الاجتماعية يستطيع المرء أن يحاج بأنه يجب على المسلم الأمريكى - كى يعرف الهوية الراسخة تعريفا سليما ، ويحافظ عليها بفاعلية - أن يسلم بأنه يعيش فى أربع دوائر متحدة المركز . فهو مواطن من الولايات المتحدة ولاؤه السياسى لهذه الولايات المتحدة ، وهو إذ يؤكد ذلك فإنه يقبل جميع الواجبات المتوقعة من المواطنين ويصر على حقوقه التى يضمنها له دستور الولايات المتحدة . والاستجابة المخلصة لأى نداء وطنى للخدمة فى القوات المسلحة ، والإصرار الجرىء على حرية التعبير للقيام بالدعوة إلى الإسلام مثالان حاسمان للمحك الفاصل للهوية الأمريكية المسلمة .

غير أن المسلم الأمريكى يعيش أيضا فى دوائر أخرى لتحديد هويته . وإذا لم يكن المسلم الأمريكى متنبها إلى الطابع غير العنصرى للإسلام فى شكله المثالى ، فإنه يستطيع ، بفضل تشكله المبكر فى مجتمع على درجة من الحساسية تجاه كل ما هو عنصرى ، أن يورط نفسه فى عالم من الوعى العنصرى الذى يعزله عن المسلمين الآخرين فى مجموعات عنصرية مختلفة . ويعتبر ذلك تحديا رئيسيا للأمة الإسلامية البازغة . وينبغى الإشارة إلى أن الأديان الأمريكية الأخرى لا تزال تكابد تلك المشكلة العنصرية . والأمريكيون المسلمون ليسوا متجانسين عنصريا ولا متماثلين عرقيا . وبسبب هذه الحقيقة الاجتماعية فإن أحد التحديات التى تواجه المسلمين هو أن يحاولوا بناء الجسور الضرورية داخل الجماعات المسلمة لتجنيب الأمريكيين المسلمين الانشقاق العنصرى الذى يقسم الديانات الإبراهيمية الأخرى فى الوقت الحاضر إلى جزر عرقية / عنصرية متعددة .

وحيث إن هوية المرء فى المجتمع الأمريكى لا تتحدد فقط بواسطة الأصل الوطنى المشترك وأوجه التماثل العنصرية ، فقد نشأ عامل ثالث فيما بين المسلمين الأمريكيين يسمى الوعى العرقى (الإثنى) . وتوفر هذه الهوية العرقية فيما بين جماعة المسلمين شكلا أدق للتمييز فيما بين المسلمين المهاجرين . وهى تكشف عن نفسها مع زيادة عدد المسلمين القادمين من الخارج ، وحيث يبدأ بروز الشعور بعملية التطابق الذاتى والتمايز الذاتى . وعلى سبيل المثال ، فمع زيادة عدد أعضاء جماعة المسلمين الناطقين بالعربية ، يبدأ حدوث فرز أو تجميع طبيعيين للقطاعات على أسس وطنية . فيبدأ السوريون فى الانسلاخ بعيدا عن المصريين ، والسعوديين بعيدا عن المغاربة . وتلاحظ نفس الظاهرة فيما بين أبناء جنوب آسيا . فقد يعيد البنغاليون تجميع أنفسهم بمعزل عن باقى أبناء جنوب آسيا عندما يتزايد عددهم . وعلى الرغم من أن الكثير من المراقبين المسلمين للمشهد

الأمريكى قد يدفعون بأن هذه العملية الانشقاقية ظاهرة أمريكية ، فإنه يمكن الدفع بأنها ميل بشرى طبيعى . ويحتاج الأمر إلى توجيه جهود الزعامة المسلمة إلى الاستخدام الإيجابى لهذا التجذر العرقى للأمة المسلمة عن طريق خلق الجسور بين الزعماء وبين أعضاء هذه المجموعات .

والعرقية فى الشريحة المسلمة من الجماعة الأمريكية الإفريقية مرادف من الناحية الفعلية للعنصرية . وبسبب هذه الحالة الفريدة فى الجماعة السوداء ، نشأ اتجاهان فيما بين المهتدين إلى الإسلام يمكن تسميتهما الاتجاه الاستيعابى والاتجاه المحاكى إزاء الأسلمة . والنهج الاستيعابى هو ما يجعل المسلم الأمريكى المهتدى يغير طريقة حياته تماما إلى الدرجة التى يتخذ فيها لنفسه اسما إسلاميا ، ومظهرا إسلاميا للملبس يعكس الأصول الثقافية لأولئك الذين انتقلوا به إلى الإسلام ، وقواعد أخلاق إسلامية ، ووعيا إسلاميا يلغى الكثير مما غرسته فيه تنشئته الاجتماعية السابقة لتقبله كثقافة أمريكية . ويبدأ المسلم الأمريكى الإفريقى الاستيعابى فى النظر إلى عضويته فى جماعة المسلمين كهوية بديلة ، وأحيانا هوية أسمى ، لهويته العرقية الأصلية . وقد ينتهى الأمر بمثل هذا الشخص إلى الشعور بأن هويته الإسلامية تتعارض مع هويته الأمريكية . بيد أن طرزا أخرى من المسلمين الأمريكيين الأفارقة الاستيعابيين تستطيع أن تطوع بشكل أفضل هويتها الإسلامية مع الثقافة العلمانية التى يسميها علماء الاجتماع الأمريكيون « الأمركة » . ويمكن التعرف هنا على طرازين آخرين . أحدهما الاستيعابى الذى يغمر نفسه فى الثقافة الإسلامية ولكنه يظل يعترف بهويته الأمريكية الإفريقية . ورغم أنه يرى نفسه الآن كجزء من ثقافة فرعية داخل الجماعة الأمريكية ـ الإفريقية ، فإنه يتوحد تماما مع هذه الجماعة فى الأمور غير المتصلة بالدين . وعادة ما يكون لمثل هذا الشخص اسم إسلامى ، ويكون له نشاط فى الحياة الجمعية الأمريكية الإفريقية . والثانى هو المسلم الأمريكى الإفريقى الذى يمتزج كلية فى الثقافة الإسلامية ولكنه يجنح لضرب من الأسباب إلى أمركة ثقافته الإسلامية . وينظر هذا الطراز من المسلمين الأمريكيين الإفريقيين ـ بفعل اتجاهاته الإيجابية السابقة إزاء الثقافة الأمريكية والنزعة الدستورية الأمريكية ـ إلى هويته الإسلامية الجديدة على أنها طريقة لنبذ ما يتصور أنه خصائص سلبية لهويته الماضية فى المجتمع الأمريكى ، التى ساعد الإسلام على إزالتها من حياته الشخصية . وعادة ما يكون لهذا الشخص اسم إسلامى أول واسم أمريكى أخير .

وفى مقابل هوية الاستيعابيين يوجد المحاكون الذين يتخذون رؤية مختلفة تماما عن الإسلام . وقد تحدد قرارهم باعتناق الدين الجديد باعتبارات شمولية إلى حد كبير . وهم عادة ما ينظرون إلى الإسلام كسلاح سياسى ، واستراتيجية للبقاء المادى والروحى ، وطريقة للحياة يمكن الارتكان إليها بفاعلية فى نضالهم من أجل العدالة العنصرية والحرية العرقية . والمحاكى عاقد العزم على محاكاة كل شىء داخل جماعة المسلمين ما دام ذلك يخدم غرضه من الاعتزاز بالذات . وهو يتخذ لنفسه ، مثل

الإستيعابى ، اسما إسلاميا ، ومظهرا إسلاميا للملبس (غير الطراز الاستيعابى للملبس) ، ورؤية أصولية إسلامية عن العالم ، أو فى بعض الأحيان رؤية مبتدعة عنه . فما الذى يميز المحاكى فى رؤيته واستخدامه للإسلام فى المجتمع الأمريكى ؟ يمكن التعرف على نوعين من المحاكين . أحدهما يعيد تعريف هويته الأمريكية الإفريقية بطريقة يجعله دينه الجديد مختلفا بها ، ومنفصلا عن كل من جماعة المسلمين وبنى جلدته الأمريكيين الأفارقة من غير معتنقى العقيدة الإسلامية . وكانت تلك طبيعة العلاقة ما بين « أمة الإسلام » وبين الجماعة الأمريكية الإفريقية من ناحية ، وبينها وبين جماعة المسلمين من ناحية أخرى . واستمر هذا الحال إلى أن وقع التحول الذى أحدثه الإمام وارث الدين محمد فى أواخر السبعينات . وتتكون المجموعة المحاكية الأخرى من أولئك الذين يعتنقون الإسلام كدين ، فى الوقت الذى يصرون فيه بقوة على الوطنية السوداء التى تدعو إلى وحدة جميع الشعوب السوداء بغض النظر عن دينها .

وبوسع المرء أن يرى ، فى معرض النظر إلى تطور « أمة الإسلام » ، تحول هذه الحركة من مجموعة محاكية ذات تفسير أصولى للإسلام ، إلى مجموعة مسلمة صادقة ذات فلسفة استيعابية للأسلمة والتأمرك[٥] . وفى حقيقة الأمر ، يستطيع المرء أن يحاج بأن هذه الحركة التى ورثها المرحوم المبجل اليجا محمد (١٨٩٧ - ١٩٧٥) عن عبد الوالى فرض محمد على (١٨٩٧ - ١٩٢٩ ؟) فى الثلاثينات قد أفرزت عناصر يمكن أن توضع داخل نطاق هوية كل من الاستيعابيين والمحاكين . والمجموعتان الرئيسيتان اللتان تتنازعان تراث المبجل اليجا محمد ، ألا وهما « الإرسالية المسلمة الأمريكية » السابقة التابعة للإمام وارث الدين محمد ، و « أمة الإسلام » المجددة تحت زعامة الواعظ لويس فاراخان ، تعتبران نموذجين طيبين لهاتين النظرتين إلى الإسلام[٦] .

تحدى بناء المؤسسات الإسلامية والدفاع عنها

يأتى تحدى بناء المؤسسات الإسلامية والدفاع عنها فى المحل الثانى من الأهمية بعد مسألة الهوية . وقد كان المسلمون يدركون ذلك منذ السنوات الباكرة من حلولهم فى الولايات المتحدة . وقد عالج كل من المهاجرين المسلمين والمسلمين المولودين فى البلاد هذه المسألة ، رغم أنهم واجهوا من الناحية التاريخية صعوبة كبيرة . فمعظم المهاجرين المسلمين فى الفترة المبكرة لم يكونوا ينتوون البقاء فى هذا البلد . وحيث إنهم كانوا يريدون أن يصيبوا ثروة بسرعة ثم يعودوا إلى أوطانهم مع أول فرصة فإن أذهانهم لم تتجه نحو بناء المؤسسات . وعلاوة على ذلك ، فإن الغالبية الغالبة منهم كانوا أميين يفتقرون إلى الموارد الفكرية والاجتماعية والقدرة القيادية اللازمة لمعالجة تحديات بناء

المؤسسات . وكانت الجهود التى بذلت من أجل خلق مؤسسات للمسلمين تفتقر إلى الحماسة فضلا عن أنها عشوائية . وعلى العموم ، لم تدم المنظمات التى شكلت لمعالجة هذه الاحتياجات . بيد أنه كانت هناك بعض الجهود الجديرة بالذكر .

ففى روس بولاية داكوتا الشمالية ازدهرت جماعة مسلمين صغيرة لبعض الوقت . وفى الوقت الحالى ، يحدد مؤرخو الإسلام فى أمريكا أول مسجد فى هذه المدينة بوصفه أقدم مسجد فى أمريكا[٧] . وشهدت بيتسبرج فى ولاية بنسلفانيا مولد « رابطة الرعاية الاجتماعية المسلمة الإفريقية لأمريكا الشمالية (AMWANA) »[٨] فى أواخر العشرينات . ونحن نعرف الآن أن الرابطة حاولت تدريس اللغة العربية لأعضائها وتزويدهم بتعليم أساسى عن الإسلام ، وأن مسلما سودانيا عمل إماما للرابطة لوقت قصير . وبحلول الثلاثينات ، وعلى طول الساحل الشرقى للولايات المتحدة وفى « الغرب الأوسط » منها حيث استقر المهاجرون من العرب وأبناء أوروبا الجنوبية وغيرهم من المسلمين المهاجرين ، أثمرت الجهود الجماعية للعرب والصرب والأتراك والبوسنيين والألبانيين والروثنيين والأمريكيين الإفريقيين من أهالى البلاد عن وضع الأساس لأمة مسلمين . وكان مجيء الحركة الأحمدية إلى أمريكا تحديا رئيسيا للمسلمين الأمريكيين ، لا سيما لأولئك الأمريكيين العرب الذين شعروا بأن زعامتهم تغتصب من قبل مجموعة مبتدعة من مسلمى جنوب آسيا . وستعمل أنشطتها فى شيكاغو وديترويت على ربط بعض من مهتديها الأمريكيين الأفارقة الأوائل « بأمة الإسلام » بطريقة ما[٩] . وعلى الرغم من وجود هذه المظاهر الأصولية وغير الأصولية جدا فى الغرب الأوسط ، تظل حقيقة الأمر أن أنصار الإسلام فيما بين مسلمى أوروبا الجنوبية والشرق الأوسط أظهروا قدرا قليلا جدا من القوة فى الجهود التى بذلوها من أجل بناء مؤسسات المسلمين .

وتمثل الفترة التى تبدأ مع نهاية الحرب العالمية الثانية فصلا جديدا فى هذه الجهود . ويمكن الاستشهاد بعاملين كعلل للتغيير فى إدراك المسلمين لذواتهم وفى استراتيجياتهم . الأول ، قرار مجموعة من الجيل الثانى من المسلمين العرب وأخوتهم فى الدين المنحدرين من أماكن أخرى فى دار الإسلام بتنظيم منظمة وطنية ، وذلك إلى حد كبير نتيجة لتأثير الأحداث فى الشرق الأوسط على الأمريكيين العرب ، المسيحيين والمسلمين على حد سواء ، وللشعبية التدريجية والقوية لجمال عبد الناصر بين الجماعات العربية فى أمريكا . كان الكثير من الأمريكيين والعرب قد بدأوا يشعرون بالفخر بتراثهم وإيلاء اهتمام أكبر بالأحداث فى هذا الجزء من العالم .[١٠]

والعامل الثانى هو بزوغ هيئة صغيرة ولكنها نامية من الطلاب من العالم الإسلامى ممن بدأوا مقامهم الجامعى فى الولايات المتحدة فى أوائل الثلاثينات . وكان معظم هؤلاء الطلاب الأوائل شبابا مغامرا من أقاليم محتلة فى دار الإسلام يطمحون إلى ضمان أماكن

فى الجامعات والكليات البريطانية والأمريكية . وبعد الحرب العالمية الثانية أفضى التنافس بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى كقوتين عظميين مهيمنتين إلى تنافس ثقافى أسفر عن إنشاء عدد من برامج التبادل التعليمى من أجل الطلاب من الدول المسلمة الحديثة الاستقلال فى آسيا وإفريقيا . وأدى ذلك ، إلى جانب السياسات الرسمية للبلدان الإسلامية كفرادى إلى إرسال الطلاب إلى هنا ، وإلى زيادة كبيرة فى أعداد الطلاب المسلمين فى الولايات المتحدة . وسرعان ما نشأ توتر فى حرم الجامعات الأمريكية بين المسلمين العرب المتأمركين وأبناء عمومتهم الزائرين ، لا سيما فى الغرب الأوسط ، حيث يوجد تركز ثقيل للأنسال الأمريكية العربية للمهاجرين السابقين . وكانت رابطة الطلاب المسلمين (MSA) التى نشأت عن هذه الحالة تضم ، هى ومؤسسوها ، طلابا عديدين ممن يعترضون على ذلك الشكل من الإسلام المتوحد مع جماعة المسلمين المتأمركين المضيفة .(١١)

وعمدت القيادة الشابة لرابطة الطلاب المسلمين إلى إنشاء فروع لها بعد أن صدمت بالمسلمين المتأمركين من العالم العربى وغيره ممن لديهم معرفة محدودة جدا بالإسلام ، وقد قر عزمها على معالجة التحديات الناشئة عن مخاطر كل من « الإسلام المتأمرك » والأشكال المبتدعة للإسلام التى أفرزتها « أمة الإسلام » والطرائق الأحمدية . لم يكن هؤلاء الطلبة المسلمون مهتمين فى الأصل بانطلاقة ذات طابع مؤسسى على نطاق واسع . وإنما كانوا ينظرون إلى مهمتهم بالأحرى على أنها مهمة المسلمين فى بيئة غربية ، يتطلب مقامهم القصير فيها كباحثين عن المعرفة تضحيات معينة .

وقد تغير هذا الاتجاه الأصلى إزاء البيئة الأمريكية بعد أن أصبحت المنافسة بين رابطة الطلاب المسلمين وتنظيمات المسلمين العرب التى نشأت فى أوطانهم الأصلية ، منافسة حادة . وسرعان ما وجدت رابطة الطلاب المسلمين ، وقد توافرت لها قاعدة كبيرة من الطلبة من مختلف أرجاء العالم الإسلامى تجند من بينهم الأعضاء ، أنها أصبحت منظمة قومية لها فروع كثيرة فى أنحاء الولايات المتحدة وكندا . وستصبح هذه الفروع بالتدريج نويات طبقة المهنيين المسلمين البازغة . وقد كانت هذه الظاهرة أكثر جلاء فى المراكز الحضرية الكبيرة التى قام فيها الطلبة المسلمون بتحول ناجح من حياة طلابية إلى الحياة المهنية .(١٢) ويمكن إرجاع أصول كثير من المنظمات الوطنية الإسلامية إلى رابطة الطلاب المسلمين . ويجب علينا فى بحثنا عن جذور بعض المنظمات والمؤسسات الأخرى الموجودة حاليا فى المجتمع المسلم الأمريكى أن نبحث فى تاريخ كل من أمة الإسلام والحركة الأحمدية وشتى المجموعات الصوفية وشبكة التنظيمات المسلمة العربية المتجمعة فى إطار اتحاد الجمعيات الإسلامية (FIA) .(١٣)

إن تحول « أمة الإسلام » على يدى الإمام وارث الدين محمد ، ابن وخليفة المرحوم المبجل اليجا محمد ، له شأنه بالنسبة لجهود المسلمين فى بناء المؤسسات

لسببين . الأول ، أنه دفع بالحركة إلى أحضان الإسلام الأصولى ، وجعل مرافق هذه الحركة الاجتماعية متاحة للكثير من المسلمين الأصوليين الذين كانوا فيما سبق لا يلقون ترحيبا أو محنقين جدا من تعاليم اليجا مما يجعلهم لا يشاركون أعضاء أمة الإسلام فى تطوير مؤسساتهم . وثانيا ، فتحت تعاليم الإمام الجديدة الحركة أمام جميع الأمريكيين ، بغض النظر عن عرقهم ، وفى نفس الوقت أوضحت بما لا يقبل الشك أن كلا من المسلمين الأمريكيين الافارقة تحت قيادة الإمام محمد ورابطة الطلاب المسلمين يشتركون فى مسئولية الدفاع عن الهوية الإسلامية عن طريق البناء المؤسسى ، ورغم أن مجموعة من الظروف التى تعود إلى الثلاثينات قد أفضت إلى التقسيم الراهن للعمل بين المهاجرين الأمريكيين ، والأمريكيين المولودين فى البلاد ، فيبدو أن أحداث أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات تشير إلى طرق جديدة لبناء الجسور بين الجماعتين .

ويشترك ثلاثة أنواع من الأشخاص حاليا فى مهمة بناء المؤسسات . النوع الأول هم الأمناء على تراث رابطة الطلاب المسلمين . وهم فى الوقت الحالى بالدرجة الأولى مهنيون يلتمسون الأمن الاجتماعى وشعورا بالاستقرار والاستمرارية فى عمل منظمتهم الوطنية ، ألا وهى الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية (ISNA) ، ومساجدهم أو مراكزهم الإسلامية المحلية التابعة للجمعية . والنوع الثانى هم المسلمون الأمريكيون الافارقة فى « أمة الإسلام » القديمة الذين اتبعوا الإمام وارث الدين محمد فى عام ١٩٧٥ . ويمكن وصفهم حاليا بأنهم بناة المؤسسات الإسلامية التى تجسد جهود الإمام الجادة والتى استهدفت فى وقت واحد تعزيز دعائم النزعتين الإسلامية والأمريكية معا . والنوع الثالث هم تلك المجموعات الصغيرة من المسلمين الأصوليين الموجودين فى مجتمع الأمريكيين الأفارقة قبل تحويل وارث الدين لأمة الإسلام بوقت طويل . وقد جاهد الكثيرون من هؤلاء المسلمين ، بطريقتهم الخاصة ، لبناء مؤسسات للمحافظة على الهوية الإسلامية فى الولايات المتحدة . ومن بين الآخرين ، تجدر الإشارة إلى شيخ الحق داوود فيصل (١٨٩١ ـ ١٩٨٠) مؤسس الإرسالية الإسلامية لأمريكا عام ١٩٢٨ فى بروكلين بولاية نيويورك ؛ وإلى زعماء الحزب الإسلامى لأمريكا الشمالية ، وزعماء « أنصار الله » فى نيويورك ، وزعماء الأخوة الإسلامية فى نيويورك التى كانت تنشر ذات حين « *شروق الشمس فى الغرب* » ، وزعماء الحركة الحنفية .[١٤]

وعندما نفحص دور المسلمين الأمريكيين العرب ومساهماتهم فى إنشاء المؤسسات الإسلامية فى أمريكا وصونها ، فلا بد أن نذكر أنفسنا مرة ثانية بأن هؤلاء المسلمين شرعوا فى هذه المهمة الحساسة لبناء المؤسسات بدافع من الانشغال بحفظ الذات ، وسعيا وراء الاستمرارية الثقافية والدينية . ويختلف الجيل الثانى أو الثالث من المهاجرين المسلمين عن جماهير رابطة الطلاب المسلمين لأنه منفصل عن مصادر ثقافته ودينه بفعل الزمن والمكان ، وهو يرى لهذه الأسباب فى مؤسساته ومنظماته الإسلامية تجسيدا لأمله فى البقاء مسلما ، ولرغبته فى تطويع هويته المسلمة . وهو يأمل فى إنجاز ذلك بنفس

الفاعلية والنجاح أسوة بنظرائه الأمريكيين المسيحيين واليهود . إلا أن هذا المسلم المتأمرك ، فى الوقت الذى يعمل فيه لتحقيق حلمه ، لا بد أن يسلم بوجود كل من جاره المسلم الأمريكى الإفريقى ، الذى يجد هو الآخر لبناء هوية مسلمة والهياكل التى تعطيها فحوى ، والطالب غير المهاجر الذى سيشار فيما بعد إلى جهوده فى الدعوة الإسلامية بوصفها جهود عامل عابر من أجل الإسلام فى الولايات المتحدة أو كقسط أول من الخدمة التى أداها عضو سابق فى رابطة الطلاب المسلمين تخرَّج إلى صفوف المهنيين المسلمين البازغين فى أمريكا .

تحدى بناء الهياكل الاقتصادية المسلمة

إن المرء ليجد فى معرض تأمل نقاط التقارب والتباعد داخل جماعة المسلمين أن قضية النشاط الاقتصادى المسلم فى الولايات المتحدة أصبحت مشكلة بالنسبة لبعض الزعماء . فهناك قضية مواقف المسلمين من الفائدة (الربا) . وهناك مسألة امتلاك الممتلكات والحاجة إلى التزام جانب الإخلاص للتعاليم الإسلامية التى يحتمل أن تتقوض بفعل انغماس المسلمين فى قواعد وممارسات المادية الرأسمالية . وهناك كذلك مشكلة التجارة فى سلع من قبيل الخمور ولحم الخنزير ، وغير ذلك من البنود التى تعتبر محرمة على المسلمين . ويستطيع المسلمون الأصوليون المتزمتون أن يجدوا أنفسهم بسهولة وقد دفعوا إلى وجود هامشى فى المنظومة الاجتماعية والاقتصادية الأمريكية الراهنة .

ويمكن تعريف ثلاثة مجالات على الأقل ذات أهمية مشتركة لجماعة المسلمين بأكملها فى الولايات المتحدة . المجال الأول هو الرغبة الجماعية للمسلمين فى البقاء كأفراد وكأسر وكجماعة ، وهو ما يتطلب أن يساركوا بطرقهم المختلفة فى الاقتصاد الأمريكى . ويمكن استخلاص شواهد على درجات المشاركة المختلفة فى الاقتصاد الأمريكى من أنشطة أمة الإسلام القديمة ، وحركة دار الإسلام ، والحزب الإسلامى لأمريكا الشمالية ، وأنصار الله ، والحنفية ، والمنظمات المسلمة الأصولية المتشددة القائمة فى مدن أمريكية . بيد أنه يمكن النظر إلى جميع هذه المجموعات ، بغض النظر عن اختلافاتها ، على أنهم مشاركون إيجابيون أو سلبيون فى الاقتصاد الأمريكى . وفى هذا ، يشترك أفراد المجموعات الأمريكية الإفريقية مع أخوتهم المهاجرين فى لعبة البقاء الاقتصادى .

ومجال الاهتمام المشترك الثانى هو بيع منتجات المسلمين أو البضائع المفيدة للمسلمين . وقد وجد المسلمون فى إنشاء دور الأعمال الخاصة بهم أفضل سبل للحماية الذاتية ، وتقليل الصدمات الثقافية الناجمة عن المواجهة مع المجتمع الأمريكى . ويمكن تسقط الشواهد على هذه النقطة المتعلقة بالتقارب بين المسلمين المولودين فى خارج البلاد

وأخوتهم المولودين فى البلاد ، من عدد وأنواع دور الأعمال التى أنشأتها هاتان المجموعتان الفرعيتان من جماعة المسلمين . وقد رأى جميع أولئك المسلمين فى إنشاء دور الأعمال فرصا لتأكيد أنفسهم وإثبات استقلالهم عن سلطة ثقافة الغالبية فى الاستخدام والفصل من العمل .(١٥)

ونقطة التقارب الثالثة بين المهاجرين والمحليين هى اهتمام المسلمين المشترك بزيادة الوجود الثقافى الإسلامى فى المجتمع الأمريكى . وفى رأيى أن هذا الاهتمام مرتبط مع المسألة الاقتصادية بشكل لا ينفصم . فالمسلمون يأملون بتأكيد وجودهم الثقافى فى أن يستميلوا منظمى المشروعات غير المسلمين لتقديم تنازلات لجماعتهم بما لا يؤذى حساسياتهم . بيد أنه ينبغى التشديد على أنه رغما عن هذا القلق فإن أصحاب الأعمال الصغيرة لن يرحبوا بالمنافسة من جانب دور الأعمال غير المسلمة الأخرى . فمثل هؤلاء المنافسين يمكن أن يقللوا من استقلال رجال الأعمال المسلمين الذين تخصصوا فى تقديم الخدمات لأخوتهم المسلمين . ومن المؤكد أن « متاجر الأحياء » القائمة فى المناطق التى يكثر بها السكان المسلمون تحظى بتقدير المسلمين ، على الرغم من أن عددا قليلا فقط من المسلمين قد يوهمون أنفسهم بأن هذه المتاجر تحمى المسلمين من التغلغل الاقتصادى للسوق الرأسمالية .

وتتباعد جماعة المسلمين فيما بينها بشأن مسائل اقتصادية أخرى . فلا تزال مشكلة الفائدة فى المعاملات المالية هى أهم سبب يفرق بين المسلمين المتشددين فى الأصولية وأخوتهم المستعدين للتكيف مع المجتمع الأمريكى . ورغم أنه قد يكون من الخطر التعميم بدون وجود عينة صحيحة من المسلمين فى كل أنحاء الولايات المتحدة ، فإن بوسع المرء أن يدفع بأن معظم المهاجرين المسلمين المهنيين من العالم القديم ، وعددا ضخما من المسلمين الأمريكيين الأفارقة الأصوليين المتزمتين ، يميلون إلى النظر إلى الفائدة (الربا) بارتياب . ويختلف هؤلاء المسلمون عن أخوتهم الأقدر على التلاؤم من ناحيتين . الأولى ، أنهم يختلفون بشأن ما إذا كانوا يشاركون مشاركة نشيطة فى اقتصاد الولايات المتحدة ، وأن يدفعوا الفوائد أو يأخذوها . والثانية ، أنهم يختلفون فى تصوراتهم عن « الحلم الأمريكى » . ذلك أن « الحلم الأمريكى » فى نظر الأصوليين المتزمتين لا ينحصر تعريفه فيما يتعلق بامتلاك المتع الجسدية والأشياء المادية التى تعتبر رموزا للمكانة فى المجتمع الأكبر . فالحلم ، إن كان له أى مكان ذى شأن فى الأفق الذهنى للأصولى ، فإنما هو تعبير رمزى لنعمة إلهية (بركة) أنعم بها على المجتمع الأمريكى وأهله إله كريم يمنح هذا الفضل كابتلاء .

ويعتنق المسلم المؤيد لنزعة التلاؤم الحلم الأمريكى بلا تردد . وهو يبقى على التزامه إزاء دينه ، مثله فى ذلك مثل جيرانه المسيحيين واليهود الذين كيفوا دينيهما ليواجهوا تحديات علمنة المجتمع ، إلا أنه يقدم تنازلات طفيفة مما لا يقبله أخوته فى

الدين من الأصوليين الأكثر تشددا . وينظر المؤيد لنزعة التلاؤم إلى وجوده فى المجتمع الأمريكى كفرصة أعطاها له ربه ليصلح حاله وحال أسرته ، ويثبت للمجتمع الأكبر أن بوسع المسلمين الأمريكيين أن ينتموا إليه مهما ظن المتدينون المتعصبون أو المسلمون الغلاة بعلاقته بالحلم الأمريكى .

وعندما نطبق الفئات التى استحدثناها فيما سبق عند تفسيرنا لمسألة الهوية فيما بين المسلمين فى الولايات المتحدة ، وعلى وجه الخصوص فيما بين الأمريكيين الأفارقة ، فإننا نجد أن المواقف والآراء إزاء الاقتصاد الأمريكى والحلم الأمريكى ، تميل إلى أن تتحد حسب الكيفية التى يتوافق بها المرء مع هذا النطاق من الاعتزاز بالذات . ويميل إلى الظهور بين الاستيعابيين الذين يعتنقون الإسلام كأسلوب كامل للحياة ، تصور وموقف سلبيان بشأن اقتصاد الولايات المتحدة . وينشأ هذا التوجه الأيديولوجى نتيجة شعور الشخص الذى تحول إلى الإسلام بالاستياء من المجتمع الأمريكى ، وتصوره واعتقاده بأن معظم ما يجرى حوله حرام وغير إسلامى . ومثل هذا المهتدى ينضم إلى تلك الزمرة من المسلمين المؤمنين الذين يلتمسون بدائل عن العيش بالربا فى الولايات المتحدة .[١٦] والفئة الثانية من الأمريكيين العرقيين الذين يعتنقون الإسلام هم أولئك الذين يمزجون أنفسهم تماما فى الثقافة الإسلامية ، ولكنهم لا يفتأون يعترفون بأصولهم العرقية . والأمريكيون الإفريقيون والأمريكيون اللاتينيون من هذا النوع لا ينأون عن المشاركة فى اقتصاد الولايات المتحدة ، وهم يعتنقون بلا ريب الحلم الأمريكى ، ولا يرون أى تعارض جسيم بين دينهم وبين الحلم .

وعلى النقيض من هؤلاء نجد المحاكين الذين سبق وصفهم بأنهم أشياع اليجا . فالمحاكون والمسلمون الأصوليون المتشددون ، من واقع انشغالهم بالمحافظة على هوية منفصلة عن المجتمع الأكبر ، يجمع بينهم اتجاه مشترك نحو رفض التيار الرئيسى للمجتمع ، أو الانعزال عنه . ورغم أن المحاكين قد يرفضهم عالم النقاء الفقهى بوصفهم زنادقة أو مبتدعة ، فإنهم فى عالم الحياة والنشاط الاقتصاديين يشاطرون الاتجاه الذى يتبناه المسلم الأصولى المتشدد إزاء النظام الاقتصادى الرأسمالى . وتعتقد كلتا المجموعتين أن أى تفاعل عميق وملزم مع النظام الاقتصادى الأكبر يهدم ويقوض دعائم وجودهما المستقل وهويتيهما المستقلتين . ومن هنا المحاولات المبذولة للنهوض بالاستقلال الاقتصادى عن طريق خلق شبكات اقتصادية وشبكات أعمال . وفيما يتعلق بأمة الإسلام القديمة ، كان السعى من أجل دولة منفصلة يمثل الحل النهائى للمشكلة الاقتصادية . وأكبر قصة نجاح للمسعى القائم على المحاكاة هي قصة ، أمة الإسلام ، القديمة التى قيل إنها كانت تمتلك ما قيمته ٧٥ مليون دولار من الأصول عند وفاة زعيمها الروحى .[١٧]

تحدى المشاركة فى الحياة السياسية الأمريكية

تتكشف فى الساحة السياسية اتجاهات مماثلة لما يتكشف فى الاقتصاد ، حيث لم يبد التطويعيون أى تردد فى المشاركة . ففى أثناء الحرب العالمية الثانية ، عندما ادعى أتباع اليجا محمد وأتباع الزعيم المسلم السنى شيخ الحق داوود فيصل ، من بروكلين فى نيويورك ، أن الإسلام كدين يحظر عليهم القتال مع القوات المسلحة للولايات المتحدة ، وقع المسلمون الأمريكيون من الشرق الأوسط ومن جنوب وشرق أوروبا طلبات للذهاب إلى مناطق الحرب حيث حصلوا فيما بعد على أنواط الشجاعة .

وقد عارض المسلمون الأمريكيون الأفارقة الحرب لأنهم ارتأوا أن المسيحيين الأوروبيين والأمريكيين يستخدمونهم طعما للمدافع لتسوية الحسابات فيما بينهم . وانضم أتباع الشيخ داوود إلى الحرب فى أواخر الخمسينات والستينات.[١٨] وعندما تولى الإمام وارث الدين محمد زعامة « أمة الإسلام » ، أعاد صياغة مواقفها إزاء أمريكا ومؤسستها العسكرية . وعلى خلاف والده الذى ألف كتابا بعنوان « *سقوط أمريكا* » ، حث الإمام محمد أتباعه على تقبل هويتهم الأمريكية علاوة على هويتهم الإسلامية . وعمل على نقل منظمة أبيه من الموقع المحاكى إلى الاستيعابى بتحويلها إلى مجموعة من الرجال والنساء الذين يفتخرون بجنسيتهم الأمريكية مع تمسكهم بممارسة شعائر الإسلام فى المجتمع الأمريكى . وحطم الإمام محمد « وثن القبيلة » بأن قال لأتباعه إنه يجب ألا يكون العرق هو الأساس المحدد للعضوية فى المنظمة بعد ذلك ، وأنهم مسئولون أمام الله الذى جاء بهم إلى الحياة . وكان من المفهوم ضمنا أن تعاليمه تقضى بضرورة مشاركة المسلمين فى الحياة السياسية الأمريكية . وقد تكرر هذا الموضوع كثيرا جدا فى محاضرات الإمام فى أنحاء البلاد . وكانت منظمته التى أعيد تشكيلها تعرف باسم « الجماعة العالمية للإسلام فى الغرب » ثم « جمعية الدعوة الإسلامية الأمريكية » ثم حلت بعد ذلك ونقلت سلطاتها إلى المساجد المحلية . إلا أن الإمام تمكن قبل هذا التحويل الجذرى لأمة الإسلام القديمة من أن يغرس بذور المشاركة السياسية بين رعيته فى أنحاء البلاد .

وترتب على التغييرات التى أدخلها وارث الدين فى سياسات المنظمة ، أن بذل المسلمون حتى الآن بعض الجهود الجادة للانخراط فى الحياة السياسية فى الولايات المتحدة . وقد حصلت « لجنة العمل السياسى فى واشنطن الكبرى » على الاعتراف من ماريون بارى ، عمدة واشنطن العاصمة عندما ذكر فى خطبة انتصاره المسلمين ، بعد المسيحيين واليهود ، باعتبارهم من مؤيدى حملته الظافرة . وقد بذلت جهود مماثلة فى أجزاء أخرى من البلاد . وخلقت مساجد إرسالية المسلمين الأمريكية ساحة للتوعية السياسية للمسلمين المهتمين بالسياسة ، وتواصل عقد مؤتمرات تعالج القضايا السياسية فى أماكن مختلفة من البلاد .

ونتيجة لهذه التغييرات فى الاتجاهات والتصورات ، لم يعد الكثيرون من المسلمين الأمريكيين الإفريقيين يترددون فى التماس منصب عن طريق الانتخابات داخل النظام السياسى الأمريكى . ورغم أن عدد السياسيين المسلمين داخل الجماعة السوداء الأكبر لا ينكر ، إلا أن هناك ما يبرر الاعتقاد بأنه مع تعمق جذور اتجاه التغيير فى أمريكا الإفريقية المسلمة ، وفى جماعة المسلمين الأكبر سوف يبدأ بعض السياسيين الأمريكيين الذين يحملون أسماء إسلامية فى الانضمام إلى قائمة المسئولين المنتخبين فى الولايات المتحدة .

إلا أنه بينما ينأى المسلمون الأمريكيون الأفارقة الأصوليون وغير الأصوليين تماما عن الأمور السياسية فى أمريكا بسبب تصوزهم عن المجتمع الأبيض ومؤسسته الحاكمة ومواقفهم منها ، فإن الأجيال الأولى والثانية والثالثة من المسلمين المهاجرين تتفاعل مع الأمور السياسية للمجتمع بطريقة مختلفة بسبب مجموعة مغايرة تماما من الدوافع والأسباب . فمعظم المسلمين المهاجرين ، وقد جاءوا من بلدان لا تسود فيها الديمقراطية تقريبا ، يظلون فاترى الحماس بشأن الأمور السياسية فى الولايات المتحدة . وقد مر هذا الاتجاه بتغيير له مغزاه فى الجيل الثانى من المسلمين بسبب توحدهم بدرجة كبيرة مع الثقافة الأمريكية ، واستيعابها لهم . وتولد لديهم حس وطنى جديد استغله بمهارة السياسيون فى الريف والحضر ، فى أجزاء من الغرب الأوسط والشمال الشرقى من البلاد ، وأدى هذا إلى مشاركة هؤلاء المسلمين فى النشاط السياسى بدرجة كبيرة . غير أنه ينبغى لنا عند ذكر ذلك أن نسارع إلى الإضافة بأنه ، رغم أن هؤلاء الأفراد كانوا مسلمين بالاسم ، وبهوياتهم داخل جماعاتهم المحلية ، فإن السياسيين الذين كانوا يلتمسون أصواتهم توددوا إليهم كناخبين أمريكيين ذوى خلفية عرقية معينة . وهذه نقطة هامة لأنه حتى أواخر السبعينات لم يكن المسلمون الأمريكيون قد نظموا أو حشدوا أنفسهم كقوة سياسية داخل عالم جماعات الضغط السياسى الأمريكى .

وإن جهود المسلمين الباكرة ، التماسا لاعتراف زعامة هذا البلد بهم سياسيا ، إنما بذلها زعماء اتحاد الجمعيات الإسلامية . وقد بذل الاتحاد ، المشكل بالدرجة الأولى من أنسال عرب الشرق الأوسط ، بعض الجهود لتسجيل الوجود الإسلامى بمناشدة الرئيس أيزنهاور السماح للأفراد المسلمين فى القوات المسلحة بوضع الحرف "I" على علاماتهم المعدنية ، مثلما يضع المسيحيون صلبانهم ويضع اليهود نجمة داود . وقد تحقق ذلك بفضل جهود عبد الله اجرام ، وهو من قدامى المحاربين فى الحرب العالمية الثانية ، بحيث يضع المسلمون الآن الحرف "I" كرمز لتعريف هويتهم الدينية فى السلك العسكرى للولايات المتحدة المتعدد الديانات .(١٩)

ويجب على المرء ، فى معرض تحليله لمسألة مشاركة المسلمين فى السياسات الأمريكية والمواقف المتشعبة التى تتخذها المجموعات العديدة داخل الجماعة ، أن يراعى

أيضا التغييرات فى جماهير المسلمين والتى نجمت عن هجرة عدد كبير من المسلمين من أصحاب التعليم العالى من شتى أنحاء العالم الإسلامى ، وعلى الأخص من الشرق الأوسط وجنوب آسيا . ورغم أننا لم نفهم بعد على نحو صحيح دلالات هذا التدفق من المسلمين الجدد ذوى التعليم الجيد إلا أن بوسعنا أن نحدد بعض العوامل المسئولة عن التغييرات فى الاتجاهات إزاء العملية السياسية الأمريكية . وأولها بزوغ منظمات إسلامية وطنية ملتزمة بتأكيد الهوية الأمريكية المسلمة . وعلى عكس اتحاد الجمعيات الإسلامية الذى لا يزال ينظر إليه فى دوائر المسلمين على أنه منظمة تخدم أهداف أنسال المسلمين العرب من لبنان والهلال الخصيب ، فإن المنظمات الجديدة ، مثل الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ، يتولى قيادتها وتمويلها مسلمون ممن هاجروا منذ عهد قريب . وهم يقيمون دعائم منظماتهم كجمعيات قارية لجميع المسلمين . ومهما كانت أوجه القصور فى الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ، فإنها تعمل كواحدة من منظمات المسلمين القليلة جدا المتصلة بآلاف المسلمين فى أرجاء البلاد . وعلى مدى السنوات الخمس الماضية ، شرع بعض الأعضاء فى زعامة الجمعية ، من جراء ثقتهم المتنامية فى أنفسهم وزيادة التحرشات والتهجمات المعادية للمسلمين فى وسائل الإعلام وفى المجتمع الأمريكى الأكبر ، فى النظر بجدية فى خيار مشاركة المسلمين بشكل أكبر وأكثر نشاطا فى العملية السياسية الأمريكية . ويجرى الآن اتباع هذا الخيار على الصعيدين الوطنى والمحلى . وهناك حديث على الصعيد الوطنى عن لجنة عمل سياسى إسلامى وطنية .[٢٠]

وقد جرى التحاور حول هذا القرار بالمشاركة فى الأنشطة السياسية فى أمريكا الشمالية داخل الجمعية منذ أواخر السبعينات . وفازت الفكرة بتأييد الغالبية فى عام ١٩٨٦ عندما قرر مجلس شورى الجمعية أن يناور على الصعيد السياسى باسم المسلمين ، وأن يدعو جميع المسلمين إلى أن يصبحوا أكثر انغماسا فى العمليتين السياسيتين الأمريكية والكندية .

وبذلك فإن الخيار السياسى هو خيار مشترك الآن بين أتباع الإمام وارث الدين محمد وأعضاء الجمعية الإسلامية لشمال أمريكا . وتمثل هاتان المنظمتان جزءا بارزا من جماعة المسلمين ، ويمكن أن يعطى دخولهما فى العملية السياسية الأمريكية للمسلمين والقضايا التى تهمهم وضوحا أكبر .

إن مسألة الهوية جوهرية للوجود الإسلامى فى الولايات المتحدة . ولا يستطيع المسلم الأمريكى أن يحتفظ بهويته إلا إذا استمسك بشكل لا يتزعزع بحبل التوحيد . وهذه ليست بالمهمة السهلة لأن هناك قوى عديدة فعالة ويحتمل أن تجعل الحياة صعبة . ورغم أن المسلمين يختلفون فيما بينهم حول بعض قضايا المجتمع الأمريكى الملتهبة ، فإن إحساسهم بالوحدة يتجلى رغما عن ذلك فى إيمانهم المشترك بالتوحيد ، وفى ممارستهم الجماعية للشعائر الإسلامية ، وفى الإعراب عن التضامن بشأن الأمور التى تمس جميع

المسلمين الذين يعيشون فى أمريكا . وبمعنى آخر ، يستطيع المرء أن يقول إنه على الرغم من وجود التباعد فى مجال التصورات والمواقف من المجتمع الأمريكى ، فإن التقارب موجود فى ميدان الشعائر والمشاعر الأخوية نحو أخوة المرء فى الدين .

لقد كان بناء المؤسسات فيما بين المسلمين بطيئا . وكان ذلك راجعا إلى حد كبير إلى نوعية المسلم المهاجر الذى جاء إلى أمريكا ، والواقع البطىء لعملية التحول إلى الإسلام من جانب الأمريكيين المولودين فى البلاد ، والمهيئين فكريا واجتماعيا لتولى قيادة هذه العملية . وينبغى القول مرة ثانية بأن أولئك المهاجرين الذين كانوا يستطيعون إنشاء المؤسسات الإسلامية كانوا مهتمين بالدرجة الأولى بتكوين ثروة فى أقصر وقت ممكن والعودة إلى بلادهم . ويرتبط بذلك حقيقة أن المسلمين ، فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، كانوا فى موقف دفاعى فى علاقتهم بالبلدان الغربية ، وأن المهاجرين المسلمين لم يكونوا مهيئين من الناحية النفسية للاستقرار إلى الأبد خارج « دار الإسلام » .

وقد أخذت الهياكل الاقتصادية المسلمة فى البزوغ ، وسيعتمد نجاحها على توافر رأس المال داخل جماعة المسلمين ، وعلى اتجاهات رجال الأعمال المسلمين إزاء النظام الرأسمالى الأمريكى . وسيكون للاتجاهات المتباعدة التى حددناها فى تصنيفنا لمختلف تعريفات الهوية المسلمة فى الولايات المتحدة آثارها البارزة على دور المسلمين فى الاقتصاد مستقبلا . وستسير الأمور بالمسلمين الاستيعابيين سيراً طبيا على نحو ما حدث مع الاستيعابيين من أعضاء التقاليد الدينية الأخرى المشتغلين داخل اقتصاد الولايات المتحدة . فسيجدون لأنفسهم المبررات الفكرية للتعامل مع المصارف التى تفرض فوائد ، ومع شركات بناء المنازل التى تضمن فوائد فى رسوم رهوناتها العقارية . أما المحاكون فإنهم ، من ناحية أخرى ، سيخلقون فى السنوات المقبلة هياكل اقتصادية مخلصة للنظرات الاقتصادية الإسلامية ، وتبعث على طمأنينة أولئك المؤمنين بالله وبسنة النبى محمد صلى الله عليه وسلم .

وسيؤدى الارتفاع فى ثقة المسلمين بأنفسهم ، والزيادة فى عدد المسلمين بالبلاد إلى أن يشارك المسلمون الاستيعابيون بدرجة أكبر بكثير فى النظام السياسى الأمريكى . ويرتبط بذلك أن الاتجاهات فى العلاقات بين الأديان فى أمريكا والعالم الإسلامى لن تؤثر فقط على صورة المسلمين فى الولايات المتحدة ، وإنما على إدراكهم لذاتهم داخل المجتمع الأمريكى أيضا . إن مستقبل بقاء المسلمين فى المجتمع الأمريكى مرتبط بشكل لا ينفصم مع مستقبل التعددية الدينية فى هذا البلد . وأى تعديل جذرى فى هذا النمط لن يهدد المسلمين الأمريكيين فحسب وإنما أيضا جميع الأقليات الأخرى التى يستهدفها التمييز . وإذا ما كان لنا أن نلتمس فى الحاضر والماضى القريب العهد إرشادات ذات شأن للمستقبل ، فمن الممكن لنا أن نعقد الأمل فى أن يكون للإسلام كدين للأقلية مستقبل

واحد ، وأن يتكيف المسلمون بشكل طيب فى السنوات المقبلة مثل بقية الأقليات الدينية الأخرى ؛ وسيلحق دينهم بالمسيحية واليهودية بوصفه الفرع الثالث من الناموس الإبراهيمى . وإذا ما حدث ذلك ، فهل يمكن حينئذ تعديل قول ويل هيربرج عن الدين الأمريكى لكى يصبح مفاده أن كون المرء أمريكيا يعنى أن بوسعه أن يكون عضوا فى الدين المسيحى أو اليهودى أو الإسلامى ، أو أى ناموس دينى آخر فى المجتمع الأمريكى .

الهوامـــش

١ ـ للحصول على نوع من النظرة الثاقبة عن الحالة العنصرية فى الولايات المتحدة فى الوقت الذى كتب فيه جونار ميردال كتابه ، انظر كتابه : : *An American Dilemma*, Anniv. Ed. (New York : Harper & Row, 1964).

٢ ـ انظر الافتتاحية التى كتبتها فى : *American Journal of Islamic Studies* 1:1 (Spring 1984), v-ix.

٣ ـ يدخل فى هذه الفئة مجموعات من قبيل أنصار الله ، والحزب الإسلامى لأمريكا الشمالية ، والأخوة الإسلامية بنيويورك ، وحركة دار الإسلام ، ومعهد الانخراط الإسلامى فى وينستون سالم بكارولينا الشمالية . وللاطلاع على تفاصيل عن آرائهم بشأن الإسلام فى أمريكا ، اقرأ العديد من منشورات الأنصار ، والأعداد القديمة من : *Al-Islam*, *The Western Sunrise*, and *Jihadul Akbar* and *Vision*.

٤ ـ رغم أنه لا يوجد اتفاق بشأن عدد المسلمين فى الولايات المتحدة ، فإن الرقم الذى يذكر على نطاق واسع هو ثلاثة ملايين مسلم . وللاطلاع على آخر محاولة للجدولة ، انظر : Yvonne Haddad, *Islamic Values in the United States : A Comparative Study* (New York : Oxford University Press, 1987). Arif Ghayur, "Muslims in the United States : Settlers and Visitors," *Annals*, ASPSS 454 (March 1981).

٥ ـ للاطلاع على نوع من المعالجة لتاريخ « أمة الإسلام » فى الولايات المتحدة ، انظر : C. Eric Lincoln, *The Black Muslims in America* (Boston : Beacon Press, 1961); E.U. Essien-Udom, *Black Nationalism* (New York : Dell Publishing Co., 1962). وللحصول على تفاصيل عن تحول « أمة الإسلام » ، انظر : Clifton E. *March, From Black Muslims to Muslims* (Metuchen, N.J.: The Scarecrow Press, 1984); Akbar Muhammad, "Muslims in the United States : An Overview of Organizations, Doctrines and Problems," in *The Islamic Impact*, ed. Yvonne Haddad, Byron Haines and Ellison Findly (Syracuse : Syracuse University Press, 1984), pp. 195-218.

٦ ـ للاطلاع على مسح طيب للأحداث التى وقعت داخل أمة الإسلام منذ وفاة المبجل اليجا محمد فى ١٩٧٥ ، انظر : *The African Mirror*, August / September 1979.

٧ ـ انظر العرض الزمنى للأحداث التاريخية الهامة بالنسبة للمسلمين فى أمريكا فى : Yvonne Haddad, *A Century of Islam in America* [Occasional Paper No. 4] (Washington, D.C.: American Institute of Islamic Affairs, 1986), p. 10.

٨ ـ انظر المقال الذى كتبته بعنوان : "Growth of Islam in America," *The Saudi Gazette*, October 19, 1983.

٩ - Richard B. Turner, "The Ahmadiyya Movement in Islam in America," Unpublished paper, p. 3.

١٠ - Abdo El-Kholy, *The Arab Moslem in America* (New Haven, Conn.: College and University Press, 1966), p. 48.

١١ - للحصول على مزيد من المعلومات عن رابطة الطلاب المسلمين ، انظر الأعداد القديمة من : *Ittihad* و *Islamic Horizons* .

١٢ - انظر : Sulayman S. Nyang and Mumtaz Ahmad, "The Muslim Intellectual Emigre in the United States," *Islamic Culture* 59 (1985), 277-90.

١٣ - انظر : Lincoln, *The Black Muslims;* Turner, "The Ahmadiyya Movement"; El-Kholy, *The Arab Moslem.*

١٤ - للاطلاع عن تفاصيل عن أنشطة هذه المجموعات المسلمة فى الجماعة الأمريكية - الإفريقية انظر: Sulayman S. Nyang and Robert J. Cummings, Islam in the United States (forthcoming): وبخاصة الفصل المعنون : "Islam and the Black Experience in the U.S.A."

١٥ - كتب المدعو ناهد خان فى عدد صدر مؤخرا من *Islamic Horizons* (نوفمبر ١٩٨٧) يقول : « بعد سنوات من مراقبة المناورات السياسية المحلية والوطنية من الخطوط الجانبية ، بدأ المسلمون يدركون أن الوقت قد حان كى تقدم الجماعة على الدخول إلى الساحة السياسية . وقد عمدت الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ، فى تحركها فى هذا الصدد ، إلى التقدم مؤخرا بطلب إلى اللجنة الانتخابية الاتحادية لتشكيل لجنة عمل سياسى (PAC) ، وهى تنتظر الموافقة حاليا ، وذلك وفقا لما ذكره إقبال يونس ، الأمين العام للجمعية . » ويضيف خان أن قرار الجمعية « جانب مما تقوم به مجموعة ضئيلة من جماعات المسلمين الذين شرعوا بالفعل فى اختبار المياه السياسية . » ويذكر بالاسم المسلمين المتحدين فى أمريكا بكاليفورنيا ، ولجنة العمل السياسى للمسلمين فى عموم أمريكا ، ومقرها تكساس ، وعصبة الناخبين المسلمين فى شيكاغو . وللحصول على تفاصيل بهذا الشأن انظر ما كتبته عن : "Muslim Minority Business Enterprise in the United States," *The Search* 3:2 (Spring 1982).

١٦ - يدخل فى هذه الفئة حركة أنصار الله وأعضاء المجموعات الإسلامية المحافظة بشكل بالغ . ومثل هؤلاء الأشخاص عادة لا تروق لهم فكرة دفع فائدة على الرهونات العقارية ، ودفع فائدة على بطاقات الائتمان وعلى غير ذلك من الأنشطة الربوية .

١٧ - انظر .Linda Jones, "Nations Apart," *The Detroit News, Michigan*, July 17, 1988

١٨ - استجوابات مع بدرية سوندرز وبلال عبد الرحمن وزوجته رقية فى بروكلين .

١٩ - يستشهد عبده الخولى بوثيقة لاتحاد الجمعيات الاسلامية (F.I.A) تقول إن المسلمين فى جيش الولايات المتحدة تمت إحالتهم إلى الفئة الأخيرة المتبقية . انظر كتابه *The Arab Moslem*, p. 46 .

٢٠ - انظر .*Islamic Horizons*, November 1987, p. 13

رقم الإيداع

١٩٩٤/ ١٠٦٢٤

مطابع الأهرام التجارية - قليوب - مصر



المسلمون فى أمريكا

يصل تقدير عدد المسلمين فى الولايات المتحدة إلى ٣ ملايين نسمة ، يضمون خليطا من المهاجرين وممن اهتدوا إلى الإسلام من سكانها . ويواجه هؤلاء تحديات ومستجدات جديدة تماما عما يعرفه المسلمون فى بلادهم .

والكتاب الحالى يقدم حقائق ووقائع موثقة غير معروفة خارج الولايات المتحدة وحدا ، عن تاريخ المسلمين فى هذين البلدين ، وتنظيماتهم والتحديات والصعوبات التى تواجههم ، ودور مفكريهم ودعاتهم ، وقيمهم وأسلوب حياتهم وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية ، وآفاق تطورهم مستقبلا .

ويركز ١٦ مفكرا وخبيرا أسهموا فى هذا الكتاب ، مسلمين وغير مسلمين ، متعاطفين وناقدين ، على شرح أساليب مواجهة المسلمين الأمريكيين لمشكلة الحفاظ على عقيدتهم الدينية دون انعزال عن المجتمع الأمريكى . ويعرض الكتاب تصور المسلمين لأنفسهم وتصور الآخرين لهم ، وأفكار قياداتهم ، والنشاط السياسى لهم ، ووضع المرأة المسلمة الأمريكية وتأثير السياسة الخارجية الأمريكية على المسلمين هناك .

الناشـــــر

مركز الأهرام للترجمة والنشر
مؤسسة الأهرام
التوزيع فى الداخل والخارج ـ وكالة الأهرام للتوزيع
ش الجلاء ـ القاهرة

مطابع الاهرام التجارية - قليوب - مصر